

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участі Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи съдѣающихъ авторовъ: Н. Н. Алексеева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньевъ, М. Артемьевъ, П. Аришанбо (*Франція*), Н. Афанасьевъ, С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяевъ, П. Бицилли, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцевъ, Франка Гавена (*Америка*), М. Георгіевскаго, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Іеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандера, Н. Зернова, В. В. Звѣньковскаго, свящ. А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Ивасека, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (*Америка*), К. Керна (*Англія*), Л. Козловскаго (†). (*Польша*), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (*Китай*), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Либа (*Базель*), Н. О. Лосскаго, Ж. Марітена (*Франція*), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (*Англія*), А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полотиновой, В. Растворгусева, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Иноха (*Россія*), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, К. Сережникова, Е. Скобцовой, И. Смолича, В. Сперанскаго, Ф. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (*Германія*), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (*Германія*), свящ. Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (*Іеромонахъ Іоанна*), адвата Августина Якубиздака (*Франція*).

— Адресъ редакціи и конторы: —
10,BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 37-го номера: долл. 0,60.

Подписная пѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 38.

МАЙ 1933

ОГЛАВЛЕНИЕ :

стр.

1. Н. Бердяевъ. — Человѣкъ и машина (Проблема соціологіи и метафизики техники)	3
2. К. Сережниковъ. — Къ проблематикѣ религіозно-исторического конфликта	38
3. И. Смоличъ. — Предсоборное присутствіе 1906 года	65
4. В. Растворгусевъ. — О трагическомъ нечувствії (по поводу статьи Б. Вышеславцева)	76
Б. Вышеславцевъ. — О нечувствії и непониманії трагизма (ответъ В. Растворгусеву)	82
5. Д. Ращевъ. — Письмо въ редакцію изъ Румыніи	84
6. Новые книги : Н. Бердяевъ.— Martin Buber; М. Л.-Б. — Св. Г. Флоровскій. Византійскіе отцы V-VIII в. ..	87
Приложеніе : М. Курдюмовъ. — ЦЕРКОВЬ И НОВАЯ РОССІЯ	

ЧЕЛОВЪКЪ И МАШИНА

(Проблема соціології и метафизики техники).

I.

Не будетъ преувеличениемъ сказать, что вопросъ о техникѣ сталъ вопросомъ о судьбѣ человѣка и судьбѣ культуры. Въ вѣкъ маловѣрія, въ вѣкъ ослабленія не только старой релігіозной вѣры, но и гуманистической вѣры XIX вѣка единственной сильной вѣрой современного цивилизованного человѣка остается вѣра въ технику, въ ея мощь и ея безконечное развитіе. Техника есть послѣдняя любовь человѣка, и онъ готовъ измѣнить свой образъ подъ вліяніемъ предмета своей любви. И все, что происходитъ съ міромъ, питаетъ эту новую вѣру человѣка. Человѣкъ жаждаль чуда для вѣры, и ему казалось, что чудеса прекратились. И вотъ техника производитъ настоящія чудеса. Проблема техники очень тревожна для христіанскаго сознанія и она не была еще христіанами осмыслена. Два отношенія существуютъ у христіанъ къ техникѣ и оба недостаточны. Большинство считаетъ технику релігіозно нейтральной и безразличной. Техника есть дѣло инженеровъ. Она даетъ усовершенствованія жизни, которыми пользуются и христіа-

не. Техника умножаетъ блага жизни. Но эта специальная область, не затрагивающая никакъ сознанія и совѣсти христіанина, не ставить никакой духовной проблемы. Христіанское же меньшинство переживаетъ технику апокалиптически, испытываетъ ужасъ передъ ея возрастающей мощью надъ человѣческой жизнью, готова видѣть въ ней торжество духа антихриста, звѣря выходящаго изъ бездны. Злоупотребленіе апокалипсисомъ особенно свойственно русскимъ православнымъ. Все, что не нравится, все, что разрушаетъ привычное, легко объявляется торжествомъ антихриста и приближеніемъ конца міра. Это есть лѣнивое решеніе вопроса. Въ основаніи его лежитъ аффектъ страха. Впрочемъ первое решеніе въ смыслѣ нейтральности тоже лѣнивое, оно просто не видитъ проблемы.

Технику можно понимать въ болѣе широкомъ и въ болѣе узкомъ смыслѣ. Тѣхн., значить и индустрія и искусство. Тѣхн.ѣзъ значитъ фабриковать, создавать съ искусствомъ. Мы говоримъ не только о техникѣ экономической, промышленной, военной, техникѣ связанной съ передвижениемъ и комфортомъ жизни, но и о техникѣ мышленія, стихосложенія, живописи, танца, права, даже о техникѣ духовной жизни, мистического пути. Такъ, напр., Іога есть своеобразная духовная техника. Техника повсюду учить достигать наибольшаго результата при наименьшей тратѣ силъ. И такова особенно техника нашего техническаго, экономического вѣка. Но въ немъ достижения количества замѣняютъ достижения качества, свойственная технику-мастера старыхъ культуръ. Шпенглеръ въ своей новой небольшой книгѣ «Der Mensch und die Technik» опредѣляетъ технику, какъ борьбу, а не орудіе. Но, безспорно, техника всегда есть средство, орудіе, а не цѣль. Не можетъ быть техни-

ческихъ цѣлей жизни, могутъ быть лишь техническія средства, цѣли же жизни всегда лежать въ другой области, въ области духа. Средства жизни очень часто подмѣняютъ цѣли жизни, они могутъ такъ много занимать мѣста въ человѣческой жизни, что цѣли жизни окончательно и даже совсѣмъ исчезаютъ изъ сознанія человѣка. И въ нашу техническую эпоху это происходитъ въ грандіозныхъ размѣрахъ. Конечно, техника для ученаго, дѣлающаго научныя открытия, для инженера, дѣлающаго изобрѣтенія, можетъ стать главнымъ содержаніемъ и цѣлью жизни. Въ этомъ случаѣ техника, какъ познаніе и изобрѣтеніе, получаетъ духовный смыслъ и относится къ жизни духа. Но подмѣна цѣлей жизни техническими средствами можетъ означать уменьшеніе и угашеніе духа, и такъ это и происходитъ. Техническое орудіе по природѣ своей гетерогенно какъ тому, кто имъ пользуется, такъ и тому, для чего имъ пользуются, гетерогенно человѣку, духу и смыслу. Съ этимъ связана роковая роль господства техники въ человѣческой жизни. Одно изъ опредѣленій человѣка, какъ *homo faber* существо, изготавляющее орудіе, которое такъ распространено въ исторіяхъ цивилизаций, уже свидѣтельствуетъ о подмѣнѣ цѣлей жизни средствами жизни. Человѣкъ, безспорно инженеръ, но онъ изобрѣлъ инженерное искусство для цѣлей, лежащихъ за его предѣлами. Тутъ повторяется то же, что съ материалистическимъ пониманіемъ исторіи Маркса. Безспорно, экономика есть необходимое условіе жизни, безъ экономического базиса невозможна умственная и духовная жизнь человѣка, невозможна никакая идеология. Но цѣль и смыслъ человѣческой жизни лежитъ совсѣмъ не въ этомъ необходимомъ базисѣ жизни. То, что является наиболѣе сильнымъ по своей безотлагательности и необходимости,

совсѣмъ не является отъ этого наиболѣе цѣннымъ. То же, что стоитъ выше всего въ іерархіи цѣнностей, совсѣмъ не является наиболѣе сильнымъ. Можно было бы сказать, что наиболѣе сильной въ нашемъ мірѣ является грубая матерія, но она же и наименѣе цѣнна, наименѣе же сильнымъ въ нашемъ грѣшномъ мірѣ представляется Богъ, Онъ былъ распятъ міромъ, но Онъ же является верховной цѣнностью (*). Техника обладаетъ такой силой въ нашемъ мірѣ совсѣмъ не потому, что она является верховной цѣнностью.

Мы стоимъ передъ основнымъ парадоксомъ: безъ техники невозможна культура, съ нею связано самое возникновеніе культуры, и окончательная побѣда техники въ культурѣ, вступленіе въ техническую эпоху влечетъ культуру къ гибели. Въ культурѣ всегда есть два элемента — элементъ техническій и элементъ природно-органическій. И окончательная побѣда элемента техническаго надъ элементомъ природно-органическимъ означаетъ перерожденіе культуры во что-то иное, на культуру уже не похожее. Романтизмъ есть реакція природно-органическаго элемента культуры противъ техническаго ея элемента. Посколько романтизмъ возстаетъ противъ классического сознанія, онъ возстаетъ противъ преобладанія технической формы надъ природой. Возвратъ къ природѣ есть вѣчный мотивъ въ исторіи культуры, въ немъ чувствуется страхъ гибели культуры отъ власти техники, гибели цѣлостной человѣческой природы. Стремленіе къ цѣлостности, къ органичности есть также характерная черта романтизма. Жажда возврата къ природѣ есть воспоминаніе объ утраченномъ раѣ, жажда возврата въ него. И всегда доступъ человѣка въ рай оказывается загражденнымъ. Фран-

*) О томъ, что высшая цѣнности являются наименѣе сильными, хорошо говорить Н. Гартманъ въ своей «Ethik».

цузские томисты любятъ дѣлать различіе между agir (*практію*) и faire (*поступомъ*) (*). Это старое схоластическое различіе. Agir значитъ свободное упражненіе человѣческихъ силъ, faire же значитъ созданіе продуктовъ, фабрикованіе. Въ первомъ случаѣ центръ тяжести лежитъ въ человѣкѣ, въ творящемъ, во второмъ же случаѣ въ продуктѣ. Техническая эпоха требуетъ отъ человѣка фабрикаціи продуктовъ и при томъ въ наибольшемъ количествѣ при наименьшей затратѣ силъ. Человѣкъ дѣлается орудіемъ производства продуктовъ. Вещь ставится выше человѣка.

Можно установить три стадіи въ исторіи человѣчества — природно-органическую, культурную въ собственномъ смыслѣ и техническую машинную. Этому соотвѣтствуетъ различное отношеніе духа къ природѣ — погруженность духа въ природу; выдѣленіе духа изъ природы и образованіе особой сферы духовности; активное овладѣніе духомъ природы, господство надъ ней. Стадіи эти, конечно, нельзя понимать исключительно какъ хронологическую послѣдовательность, это прежде всего разные типы. И человѣкъ культуры все еще жилъ въ природномъ мірѣ, который не былъ сотворенъ человѣкомъ, который представлялся сотвореннымъ Богомъ. Онъ былъ связанъ съ землей, съ растеніями и животными. Огромную роль играла теллурическая мистика, мистика земли. Извѣстно, какое большее значеніе имѣли растительные и животные религіозные культуры. Преображеніе элементы этихъ культовъ вошли и въ христіанство. Согласно христіанскимъ вѣрованіямъ, человѣкъ изъ земли вышелъ и въ землю долженъ вернуться. Культура въ періодѣ своего цвѣтенія была еще окруж-

*) См. напр. книгу Маритена «Art et scolastique».

жена природой, любила сады и животныхъ. Цвѣты, тѣнистые парки и газоны, рѣки и озера, породистыя собаки и лошади, птицы входятъ въ культуру. Люди культуры, какъ ни далеко они ушли отъ природной жизни, смотрѣли еще на небо, на звѣзды, на бѣгущія облака. Созерцаніе красотъ природы есть даже по преимуществу продуктъ культуры. Культуру, государство, быть любили понимать органически, по аналогіи съ живыми организмами. Процвѣтаніе культуръ и государствъ представлялось какъ бы растительно-животнымъ процессомъ. Культура полна была символами, въ ней было отображеніе неба въ земныхъ формахъ, даны были знаки иного міра въ этомъ мірѣ. Техника же чужда символики, она реалистична, она ничего не отображаетъ, она создаетъ новую дѣйствительность, въ ней все присутствуетъ тутъ. Она отрывается отъ природы и отъ міровъ иныхъ.

Основнымъ для нашей темы является различіе между организмомъ и организаціей. Организмъ рождается изъ природной космической жизни и онъ самъ рождаетъ. Признакъ рожденія есть признакъ организма. Организація же совсѣмъ не рождается и рождаетъ. Она создается активностью человѣка, она творится, хотя творчество это и не есть высшая форма творчества. Организмъ не есть агрегатъ, онъ не составляется изъ частей, онъ цѣлостенъ и цѣлостнымъ рождается, въ немъ цѣлое предшествуетъ частямъ и присутствуетъ въ каждой части (*). Организмъ растетъ, развивается. Механизмъ, созданный организационнымъ процессомъ, составляется изъ частей, онъ не можетъ расти и развиваться, въ немъ цѣлое не присутствуетъ въ частяхъ и не предшествуетъ частямъ. Въ организмѣ есть цѣ-

^{*}) См. Driesch, «La philosophie de l'organisme».

лесообразность, имманентно ему присущая, она вкладывается въ него Творцомъ или природой, она опредѣляется господствомъ цѣлаго надъ частями. Въ организаціи есть цѣлесообразность совѣтъ другого рода, она вкладывается въ нее организаторомъ извнѣ. Механизмъ составляется съ подчиненiemъ его опредѣленной цѣли, но онъ не рождается съ присущей ему цѣлью. Часы дѣйствуютъ очень цѣлесообразно, но эта цѣлесообразность не въ нихъ, а въ создавшемъ и заведшемъ ихъ человѣкѣ. Организованный механизмъ въ своей цѣлесообразности зависить отъ организатора. Но въ немъ есть инерція, которая можетъ дѣйствовать на организатора и даже порабощать его себѣ. Въ исторіи были организованныя тѣла, подобныя жизни организмовъ. Такъ патріархальный строй, натуральное хозяйство представлялись органическими и даже вѣчными въ этой своей органичности. Органическій строй обычно представлялся созданнымъ не человѣкомъ, а или самой природой или Творцомъ міра. Долгое время была вѣра въ существование вѣчного объективнаго порядка природы, съ которымъ должна быть согласована и которому должна быть подчинена жизнь человѣка. Природному придавался какъ бы нормативный характеръ. Согласное съ природой представлялось и добрымъ и справедливымъ. Для древняго грека и для средневѣкового человѣка существовалъ неизмѣнныи космосъ, іерархическая система, вѣчный огдо. Такой порядокъ существовалъ и для Аристотеля и для св. Омы Аквината. Земля и небо составляли неизмѣнную іерархическую систему. Самое пониманіе неизмѣннаго порядка природы было связано съ объективнымъ теологическимъ принципомъ. И вотъ техника въ той ея формѣ, которая торжествуетъ съ конца XVIII в., разрушаетъ эту вѣру въ вѣчный порядокъ

природы и разрушаеть въ гораздо болѣе глубокомъ смыслѣ, чѣмъ это дѣлаеть эволюционизмъ. Эволюционизмъ признаетъ измѣненія, но эти измѣненія происходять въ той же ступени природной дѣйствительности. Эволюционизмъ возникъ главнымъ образомъ изъ науки біологическихъ, и потому самое развитіе было понято, какъ процессъ органическій. Но мы не живемъ въ вѣкъ науки біологическихъ, мы живемъ въ вѣкъ науки физическихъ, въ вѣкъ Эйнштейна, а не въ вѣкъ Дарвина. Науки физическія не такъ благопріятствуютъ органическому пониманію жизни природы, какъ науки біологическія. Біология сама была механистической во второй половинѣ XIX в., но она благопріятствовала органическому пониманію въ другихъ областяхъ, напр. въ соціологии. Натурализмъ, какъ онъ сложился во второй половинѣ прошлаго вѣка, признавалъ развитіе въ природѣ, но это развитіе происходило въ вѣчномъ порядкѣ природы. Поэтому онъ особенно дорожилъ принципомъ закономѣрности процессовъ природы, которымъ гораздо меньше дорожить современная наука. Новая природная дѣйствительность, передъ которой ставить человѣка современная техника, совсѣмъ не есть продуктъ эволюціи, а есть продуктъ изобрѣтательности и творческой активности самого человѣка, не процесса органическаго, а процесса организационнаго. Съ этимъ связанъ смыслъ всей технической эпохи. *Господство техники и машины есть прежде всего переходъ отъ органической жизни къ организованной жизни, отъ растительности къ конструктивности.* Съ точки зрѣнія органической жизни техника означаетъ разволюшеніе, разрывъ въ органическихъ тѣлахъ истории, разрывъ плоти и духа. Техника раскрываетъ новую ступень дѣйствительности, и эта дѣйствительность есть созданіе человѣка, резуль-

тать прорыва духа въ природу и внѣдреніе разума въ стихійные процессы. Техника разрушаетъ старыя тѣла и создаетъ новыя тѣла, совсѣмъ не похожія на тѣла органическія, создаетъ тѣла организованныя.

И вотъ трагедія въ томъ, что твореніе возстаетъ противъ своего творца, болѣе не повинуетъся ему. Тайна грѣхопаденія—въ возстаніи твари противъ Творца. Она повторяется и во всей истории человѣчества. Прометеевскій духъ человѣка не въ силахъ овладѣть созданной имъ техникой, справиться съ раскованными, небывалыми энергіями. Мы это видимъ во всѣхъ процессахъ раціонализаціи въ техническую эпоху, когда человѣкъ замѣняется машиной. Техника замѣняетъ органически - ирраціональное организованно - раціональнымъ. Но она порождаетъ новыя ирраціональныя послѣдствія въ соціальной жизни. Такъ раціонализація промышленности порождается безработицей, величайшее бѣдствіе нашего времени. Трудъ человѣка замѣняется машиной, это есть положительное завоеваніе, которое должно было бы уничтожить рабство и нищету человѣка. Но машина совсѣмъ не повинуется тому, что требуетъ отъ нея человѣкъ, она диктуетъ свои законы. Человѣкъ сказалъ машинѣ: ты мнѣ нужна для облегченія моей жизни, для увеличенія моей силы, машина же отвѣтила человѣку: а ты мнѣ не нуженъ, я безъ тебя все буду дѣлать, ты-же можешь пропадать. Система Тейлора есть крайняя форма раціонализаціи труда, но она превращаетъ человѣка въ усовершенствованную машину. Машина хочетъ, чтобы человѣкъ принялъ ея образъ и подобіе. Но человѣкъ есть образъ и подобіе Бога и не можетъ стать образомъ и подобіемъ машины, не переставъ существовать. Здѣсь мы сталкиваемся съ предѣлами перехода отъ органически-ирраціонального къ организованно-раціон-

нальному. Організація, связанная съ техникой, предполагаетъ организующій субъектъ, т. е. организмъ, и онъ самъ не можетъ быть превращенъ въ машину. Но організація имѣеть тенденцію и самого организатора превратить изъ организма въ машину. Самый духъ, создавшій технику и машину, не можетъ быть технізированъ и машинизированъ безъ остатка, въ немъ всегда останется ирраціональное начало. Но техника хочетъ овладѣть духомъ и раціонализировать его, превратить въ автомата, поработить его. И это есть титаническая борьба человѣка и технізуемой имъ природы. Сначала человѣкъ зависѣлъ отъ природы и зависимость эта была растильно животной. Но вотъ начинается новая зависимость человѣка отъ природы, отъ новой природы, технически-машинная зависимость. Въ этомъ вся мучительность проблемы. Организмъ человѣка, психо-физический организмъ его сложился въ другомъ мірѣ и приспособленъ быль къ старой природѣ. Это было приспособленіе растильно-животное. Но человѣкъ совсѣмъ еще не приспособился къ той новой дѣйствительности, которая раскрывается черезъ технику и машину, онъ не знаетъ, въ состояніи ли будетъ дышать въ новой электрической и радиоактивной атмосферѣ, въ новой холодной, металлической дѣйствительности, лишенной животной теплоты. Мы совсѣмъ еще не знаемъ, насколько разрушительна для человѣка та атмосфера, которая создается его собственными техническими открытиями и изобрѣтеніями. Нѣкоторые врачи говорятъ, что эта атмосфера опасна и губительна. И изобрѣтательность человѣка въ орудіяхъ разрушенія очень превышаетъ изобрѣтательность въ техникѣ медицинской, цѣлительной. Легче оказалось изобрѣсти удушливые газы, которыми можно истребить миллионы жизней, чѣмъ способъ леченія рака

или туберкулеза. Организмъ человѣка оказываетъ беззащитнымъ передъ собственными изобрѣтеніями человѣка. Открытія, связанныя съ органической жизнью, гораздо болѣе трудны, чѣмъ открытія, связанныя съ міромъ неорганическимъ, гдѣ мы вступаемъ въ міръ чудесъ.

II.

Господство техники и машины открываетъ новую ступень дѣйствительности, еще не предусмотрѣнную классификацией науки, дѣйствительность совсѣмъ не тождественную съ дѣйствительностью механической и физико-химической. Эта новая дѣйствительность видна лишь изъ исторіи, изъ цивилизациіи, а не изъ природы. Эта новая дѣйствительность развивается въ космическомъ процессѣ позже всѣхъ ступеней, послѣ сложнаго соціального развитія, на вершинахъ цивилизациіи, хотя въ ней дѣйствуютъ механико-физико-химическія силы. Искусство тоже создавало новую дѣйствительность, не бывшую въ природѣ. Можно говорить о томъ, что герои и образы художественного творчества представляютъ собой особаго рода реальность. Донъ-Кихотъ, Гамлетъ, Фаустъ, Монна Лиза Леонардо или симфонія Бетховена — новая реальности, не данная въ природѣ. Они имѣютъ свое существованіе, свою судьбу. Они дѣйствуютъ на жизнь людей, порождая очень сложныя послѣдствія. Люди культуры живутъ среди этихъ реальностей. Но дѣйствительность, раскрывающаяся въ искусствѣ, носить характеръ символической, она отображаетъ идеиный міръ. Техника же создаетъ дѣйствительность, лишенную всякой символики, въ ней реальность дана тутъ непосредственно. Это дѣйствуетъ и на искусство, ибо техника пе-

рерождаетъ самое искусство. Объ этомъ свидѣтельствуетъ кинематографъ, вытѣсняющій все болѣе и болѣе старый театръ. Сила воздействиа кинематографа огромна. Но онъ сталъ возможенъ благодаря техническимъ открытиямъ, главнымъ образомъ изумительнымъ открытиямъ въ области свѣта и звука, которыя на людей прежнихъ эпохъ должны были бы произвести впечатлѣніе настоящихъ чудесъ. Кинематографъ овладѣваетъ пространствами, которыми совершенно безсиленъ быть овладѣть театръ, океанами, пустынями, горами, такъ же какъ овладѣваетъ и временемъ. Черезъ говорящій кинематографъ и T. S. F. актеръ и пѣвецъ обращаются не къ небольшой аудиторіи старыхъ театровъ, въ которыхъ небольшое количество людей соединялось въ опредѣленномъ мѣстѣ, а къ огромнымъ массамъ всего человѣчества, всѣхъ частей свѣта, всѣхъ странъ и народовъ. Это и есть самое сильное орудіе объединенія человѣчества, хотя имъ могутъ пользоваться для самыхъ дурныхъ и вульгарныхъ цѣлей. Кинематографъ свидѣтельствуетъ о силѣ реализаціи, присущей современной техникѣ. Тутъ пріоткрывается новая дѣйствительность. Но эта дѣйствительность, связанная съ техникой, радикально мѣняющая отношеніе къ пространству и времени, есть созданіе духа, разума человѣка, воли, вносящей свою цѣлесообразность. Это дѣйствительность сверхфизическая, не духовная и не психическая, а именно сверхфизическая. Есть сфера сверхфизического, какъ и сфера сверхпсихического.

Техника имѣетъ космогоническое значеніе, черезъ нее создается новый космосъ. Lafitte въ недавно вышедшей книгѣ «Reflexions sur la science des machines» говоритъ, что на ряду съ неорганическими и органическими тѣлами есть еще тѣла организованныя — царство машинъ, осо-

бое царство. Это есть новая категорія бытія. Машина дѣйствительно не есть ни неорганическое, ни органическое тѣло. Появленіе этихъ тѣлъ связано съ различіемъ между органическимъ и организованнымъ. Совершенно ошибочно было бы отнести машину къ неорганическому міру на томъ основаніи, что для ея организаціи пользуются элементами неорганическихъ тѣлъ, взятыхъ изъ механико-физико-химической дѣйствительности. Въ природѣ неорганической машинѣ не существуетъ, онъ существуетъ лишь въ мірѣ соціальномъ. Эти организованныя тѣла появляются не до человѣка, какъ тѣла неорганическія, а послѣ человѣка и черезъ человѣка. Человѣку удалось вызвать къ жизни, реализовать новую дѣйствительность. Это есть показатель страшной монщи человѣка. Это указываетъ на его творческое и царственное призваніе въ мірѣ. Но также и показатель его слабости, его склонности къ рабству. Машина имѣеть огромное не только соціологическое, но и космологическое значеніе и она ставить съ необычайной остротой проблему судьбы человѣка въ обществѣ и космосѣ. Это есть проблема отношенія человѣка къ природѣ, личности къ обществу, духа къ матеріи, ирраціональнаго къ рациональному. Поразительно, что до сихъ поръ не была создана философія техники и машины, хотя на эту тему написано много книгъ. Для созданія такой философіи уже многое подготовлено, но не сдѣлано самое главное, не осознана машина и техника, какъ проблема духовная, какъ судьба человѣка. Машина разсматривается лишь извнѣ, лишь въ соціальной проекції. Но изнутри она есть тема философіи человѣческаго существованія (*Existenzphilosophie*). Можетъ ли человѣкъ существовать лишь въ старомъ космосѣ, физическомъ и органическомъ, который представлялся вѣчнымъ порядкомъ, или онъ мо-

жеть существовать и въ новомъ, иномъ, невѣдомомъ еще космосъ? Христіанство, съ которымъ связана судьба человѣка, поставлено передъ новымъ міромъ и оно еще не осмыслило своего новаго положенія. Отъ этого зависить и построеніе философіи техники, ибо вопросъ долженъ быть прежде рѣшенъ въ духовномъ опыта, чѣмъ онъ рѣщается въ философскомъ познаніи. Такъ всегда бываетъ, хотя бы философское познаніе этого не замѣчало (*).

Что означаетъ техническая эпоха и появленіе новаго космоса въ судьбѣ человѣка, есть ли это материализація и смерть духа и духовности или это можетъ имѣть и иной смыслъ? Разрывъ духа со старой органической жизнью, механизация жизни производить впечатлѣніе конца духовности въ мірѣ. Никогда еще не былъ такъ силенъ материализмъ. Сращенность духа съ историческими тѣлами, которая уничтожается техникой, представлялась вѣчнымъ порядкомъ и для многихъ духъ исчезаетъ послѣ его отдѣленія отъ плоти. И техническая эпоха дѣйствительно многому несетъ съ собою смерть. Особенно жуткое впечатлѣніе производить совѣтское техническое строительство. Но оригинальность его совсѣмъ не въ самой технике,—въ этомъ отношеніи тамъ ничего особенного нѣтъ, все-равно Америка ушла гораздо дальше, и ее съ трудомъ можно нагнать. Оригинально въ совѣтской коммунистической Россіи то духовное явленіе, которое обнаруживается въ отношеніи къ техническому строительству. Тутъ дѣйствительно есть что-то небывалое, явленіе нового духовнаго типа. И это-то и производить жуткое впечатлѣніе своей эсхатологіей, обратной эсхатологіи христіанской. Техника и экономика сами по себѣ могутъ бытьней-

*) Опытъ философіи техники представляетъ книга Friedrich Dessaauer «Philosophie der Technik».

тральными, но отношение духа къ техникѣ и экономикѣ неизбѣжно становится вопросомъ духовнымъ. Иногда представляется, что мы живемъ въ эпоху окончательного преобладанія техники надъ мудростью въ древнемъ, благородномъ смыслѣ слова. Технізация духа, технізация разума можетъ легко представиться гибелю духа и разума. Эсхатологія христіанская связываетъ преображеніе міра и земли съ дѣйствіемъ Духа Божія. Эсхатологія техники ждетъ окончательнаго овладѣнія міромъ и землей, окончательнаго господства надъ ними при помощи техническихъ орудій. Поэтому отвѣтъ на вопросъ о смыслѣ технической эпохи съ христіанской и духовной точки зрѣнія можетъ представиться очень яснымъ и простымъ. Но въ дѣйствительности проблема гораздо сложнѣе. Техника также двойственна по своему значенію, какъ все въ этомъ мірѣ. Техника отрываетъ человѣка отъ земли, она наносить ударъ всякой мистикѣ земли, мистикѣ материнскаго начала, которая играла такую роль въ жизни человѣческихъ обществъ. Актуализмъ и титанизмъ техники прямо противоположены всякому пассивному, животно-растительному пребыванію въ материнскомъ лонѣ, въ лонѣ матери-земли, Magna Mater, онъ истребляетъ уютъ и тепло органической жизни, приникшей къ землѣ. Смыслъ технической эпохи прежде всего въ томъ, что она заканчиваетъ теллурическій періодъ въ исторіи человѣчества, когда человѣкъ опредѣлялся землей не въ физическомъ только, но и въ метафизическомъ смыслѣ слова. Въ этомъ религіозный смыслъ техники. Техника даетъ человѣку чувство планетарности земли, совсѣмъ иное чувство земли, чѣмъ то, которое было свойственно человѣку въ прежнія эпохи. Совсѣмъ иначе чувствуетъ себя человѣкъ, когда онъ чувствуетъ подъ собой глубину.

бину, святость, мистичность земли, и тогда, когда онъ чувствуетъ землю, какъ планету, летящую въ безконечное пространство, среди бесконечныхъ міровъ, когда самъ онъ въ силахъ отдѣлиться отъ земли, летать по воздуху, перенестись въ стратосферу. Это измѣненіе сознанія теоретически произошло уже въ началѣ новаго времени, когда система Коперника смѣнила систему Птоломея, когда земля перестала быть центромъ космоса, когда раскрылась бесконечность міровъ. Отъ этого пока еще теоретического измѣненія испыталъ ужасъ Паскаль, его испугало молчаніе бесконечныхъ пространствъ и міровъ. Космосъ, космосъ античности и средневѣковья, космосъ св. Єомы Аквината и Данте исчезъ. Тогда человѣкъ нашелъ компенсацію и точку опоры, перенеся центръ тяжести внутрь человѣка, въ я, въ субъектъ. Идеалистическая философія новаго времени и есть эта компенсація за потерю космоса, въ которомъ человѣкъ занималъ свое іерархическое мѣсто, въ которомъ онъ чувствовалъ себя окруженнымъ высшими силами. Но техника обладаетъ страшной силой реализаціи и она даетъ острое ощущеніе разрушенія древняго космоса съ землей въ центрѣ. Это мѣняетъ, революционизируетъ весь быть современного человѣка. И результатъ получается противорѣчивый и двойственный въ отношеніи къ человѣку. Человѣкъ испугался, когда раскрылась бесконечность пространствъ и міровъ, онъ почувствовалъ себя потеряннымъ и униженнымъ, не центромъ вселенной, а ничтожной, бесконечно малой пылинкой. Мощь техники продолжаетъ дѣло раскрытия бесконечности пространствъ и міровъ, въ которую брошена земля, но она даетъ человѣку и чувство его собственной мощи, возможности овладѣнія бесконечнымъ міромъ, въ ней есть титанизмъ человѣка. Человѣкъ впервые дѣлается, наконецъ,

царемъ и господиномъ земли, а, можетъ-быть и міра. Радикально измѣняется отношение къ пространству и времени. Прежде человѣкъ принималъ къ матери-землѣ, чтобы не быть раздавленнымъ пространствомъ и временемъ. Теперь онъ начинаетъ овладѣвать пространствомъ и временемъ, онъ не боится отдѣлиться отъ земли, онъ хочетъ улетать, какъ можно дальше, въ пространство. Это, конечно, признакъ возмужалости человѣка, онъ уже какъ будто не нуждается въ заботахъ и охраненіи матери. Это дѣлаетъ борьбу болѣе сuroвой, — обратная сторона того, что техника дѣлаетъ жизнь болѣе удобной. Всегда есть эти двѣ стороны въ техникѣ — съ одной стороны, она несетъ съ собой удобства, комфортъ жизни и дѣйствуетъ размягчающе, съ другой стороны, она требуетъ большей сuroвости и безстрашія.

Старыя культуры овладѣвали лишь небольшимъ пространствомъ и небольшими массами. Такова была наиболѣе совершенная культура прошлаго: въ древней Греціи, въ Италіи въ эпоху Возрожденія, во Франціи XVII в., въ Германіи начала XIX в. Это есть аристократический принципъ культуры, принципъ подбора качествъ. Но старая культура бессильна передъ огромными количествами, она не имѣеть соответствующихъ методовъ. Техника овладѣваетъ огромными пространствами и огромными массами. Все дѣлается міровымъ, все распространяется на всю человѣческую массу въ эпоху господства техники. Въ этомъ ея соціологический смыслъ. Принципъ техники демократической. Техническая эпоха есть эпоха демократіи и соціализаціи, въ ней все становится коллективнымъ, въ ней организуются коллективы, которые въ старыхъ культурахъ жили растительной, органической жизнью. Эта растительная жизнь, получившая религіозную санк-

цю, дѣлала ненужной организацію народныхъ массъ въ современномъ смыслѣ слова. Порядокъ и даже очень устойчивый порядокъ могъ держаться безъ организованности въ современномъ смыслѣ слова, онъ держался органиченностю. Техника даетъ человѣку чувство страшнаго могущества и она есть порожденіе воли къ могуществу и къ экспансіи. Эта воля къ экспансіи, породившая европейскій капитализмъ, вызываетъ неизбѣжно къ исторической жизни народныя массы. Тогда старый органическій порядокъ рушится и неизбѣжна новая форма организаціи, которая дается техникой. Безспорно, эта новая форма массовой организаціи жизни, эта технізация жизни разрушаетъ красоту старой культуры, старого быта. Массовая техническая организація жизни уничтожаетъ всякую индивидуализацію, всякое своеобразіе и оригинальность, все дѣлается безлично-массовымъ, лишеннымъ образа. Производство въ эту эпоху массовое и анонимное.. Не только внешняя пластическая сторона жизни лишена индивидуальности, но и внутренняя эмоциональная жизнь лишена индивидуальности. И понятна романтическая реакція противъ техники. Понятно восстаніе Рескина и Льва Толстого, восстаніе и по эстетическимъ и по нравственнымъ мотивамъ. Но такое отрицаніе техники безсильно и не можетъ быть послѣдовательно проведено. Происходитъ лишь защита болѣе примитивныхъ и отсталыхъ формъ техники, а не полное ея отрицаніе. Всѣ примирились съ паровой машиной, съ желѣзными дорогами, но было время, когда онъ вызывали протестъ и отрицались. Вы можете отрицать передвиженіе на аэропланахъ, но, навѣрное, пользуетесь желѣзными дорогами и автомобилями, вы не любите метро, но охотноѣздите трамваями, вы не хотите мириться съ говорящимъ кинематографомъ, но любите кинемато-

графъ молчаливый. Мы очень склонны идеализировать прежнія культурныя эпохи, не знавшія машинъ, и это такъ понятно въ нашей уродливый и удушливой жизни. Но мы забываемъ, что старая, не технизованная жизнь была связана со страшной эксплоатаціей людей и животныхъ, съ рабствомъ и закрѣпощеніемъ, и что машина можетъ быть орудіемъ освобожденія отъ этой эксплоатациі и рабства. Эта двойственность прошлаго великолѣпно изображена въ стихотвореніи Пушкина «Деревня». Пушкинъ описываетъ необычайную прелесть русской деревни и помѣщичьей жизни въ ней, но вдругъ вспоминаетъ, что она основана на закрѣпощеніи людей и на страшной неправдѣ. Въ проблемѣ идеализирующаго отношенія къ прошлому мы встрѣчаемся съ парадоксомъ времени. Прошлаго, которое намъ такъ нравится и которое нась такъ притягиваетъ, никогда не было. Это прошлое прошло черезъ наше творческое воображеніе, черезъ очищеніе, оно предстоитъ намъ освобожденнымъ отъ бывшаго въ немъ зла и уродства. Мы любимъ лишь прошлое, пріобщенное къ вѣчности. Но прошлаго въ прошломъ никогда не было, прошлое есть лишь составная часть нашего настоящаго. Въ самомъ же прошломъ было другое настоящее и въ немъ было зло и уродство. Это и значитъ, что любить можно только вѣчное. Поэтому возврата къ прошлому нѣтъ и его нельзя желать. Мы можемъ хотѣть лишь возврата къ вѣчному прошлому, но это вѣчное выдѣлено нами въ преобразжающемъ творческомъ актѣ, освобождено отъ своей тьмы. Невозможно мыслить возвратъ къ натуральному хозяйству и къ патріархальному строю, къ исключительному преобладанію сельскаго хозяйства и ремесла въ хозяйственной жизни, какъ хотѣлъ Рескинъ. Эта возможность не дана человѣку, онъ долженъ дальше изживать

свою судьбу. Новыя человѣческія массы, выдвинутыя на арену исторіи, требуетъ новыхъ формъ организаціи, новыхъ орудій. Но то, что мы сей-часъ называемъ «технической эпохой», тоже не вѣчно. Эпоха неслыханной власти техники надъ человѣческой душой кончится, но кончится она не отрицаніемъ техники, а подчиненіемъ ея духу. Человѣкъ не можетъ остаться прикованнымъ къ землѣ и во всемъ отъ нея зависящимъ, но онъ не можетъ и окончательно отъ нея оторваться и уйти въ пространства. Какая-то связь съ землей останется, останется и сельское хозяйство, безъ котораго человѣкъ не можетъ существовать. Прорваться въ рай, въ райскій садъ не дано человѣку до конца и преображенія міра, всего космоса, но всегда останется воспоминаніе о раѣ и тоска по раю, всегда останется намекъ на рай въ жизни природной, въ садахъ и цвѣтахъ, въ искусствѣ. Внутренняя связь человѣка съ душой природы есть другая сторона его отношенія къ природѣ. Окончательное вытѣсненіе ея техническимъ актуализмомъ уродуетъ не только природу, но и человѣка. Будущее человѣчества нельзя мыслить цѣлостно, оно будетъ сложнымъ. Будутъ реакціи противъ техники и машины, возвраты къ первозданной природѣ, но никогда не будетъ уничтожена техника и машина, пока человѣкъ совершаетъ свой земный путь.

III.

Въ чёмъ главная опасность, которую несетъ съ собою машина для человѣка, опасность уже вполнѣ обнаруживавшаяся? Я не думаю, чтобы это была опасность главнымъ образомъ для духа и духовной жизни. Машина и техника наносятъ страшныя пораженія душевной жизни че-

лов'єка и прежде всего жизни эмоциональной, человеческимъ чувствамъ. Душевно-эмоциональная стихія угасаетъ въ современной цивилизації. Такъ можно сказать, что старая культура была опасна для человеческаго тѣла, она оставляла его въ небреженіи, часто его изнѣживала и разслабляла. Машинная техническая цивилизациіа опасна прежде всего для души. Сердце съ трудомъ выносить прикосновеніе холодного металла, оно не можетъ жить въ металлической средѣ. Для нашей эпохи характерны процессы разрушенія сердца, какъ ядра души. У самыхъ большихъ французскихъ писателей нашей эпохи, напр. Пруста и Жида, нельзя уже найти сердца, какъ цѣлостнаго органа душевной жизни человѣка. Все разложилось на элементъ интеллектуальный и на чувственныя ощущенія. Кейзерлингъ совершенно правъ, когда онъ говоритъ о разрушениіи эмоциональнаго порядка въ современной технической цивилизації и хочетъ возстановленія этого порядка (*). Техника наносить страшные удары гуманизму, гуманистическому міросозерцанію, гуманистическому идеалу человѣка и культуры. Машина по природѣ своей антигуманистична. Техническое пониманіе науки совершенно противоположно гуманистическому пониманію науки и вступаетъ въ конфліктъ съ гуманистическимъ пониманіемъ полноты человѣчности. Это все тотъ же вопросъ объ отношеніи къ душѣ. Техника менѣе опасна для духа, хотя это на первый взглядъ можетъ удивить. Въ дѣйствительности можно сказать, что мы живемъ въ эпоху техники и духа, не въ эпоху душевности. Религіозный смыслъ современной техники именно въ томъ, что она все ставить подъ знакъ духовнаго вопроса, а потому можетъ привести и къ одухотворенію. Она требуетъ напряженія духовности.

^{*}) См. его «Meditations Sud-Americanæ».

Техника перестаетъ быть нейтральной, она давно уже не нейтральна, не безразлична для духа и вопросовъ духа. Да и ничто въ концѣ концовъ не можетъ быть нейтральнымъ, нейтральнымъ могло что-то казаться лишь до известного времени и лишь на поверхностный взглядъ. Техника убийственно дѣйствуетъ на душу, но она вмѣстѣ съ тѣмъ вызываетъ сильную реакцію духа. Если душа, предоставленная себѣ, оказалась слабой и беззащитной передъ возрастающей властью техники, то духъ можетъ оказаться достаточно сильнымъ. Техника дѣлаетъ человѣка косміургомъ. По сравненію съ орудіями, которыя современная техника даетъ въ руки человѣка, прежняя его орудія кажутся игрушечными. Это особенно видно на техникѣ войны. Разрушительная сила прежнихъ орудій войны была очень ограничена, все было очень локализовано. Старыми пушками, ружьями и саблями нельзя было истребить большой массы человѣчества, уничтожить большие города, подвергнуть опасности самое существование культуры. Между тѣмъ какъ новая техника даетъ эту возможность. И во всемъ техника даетъ въ руки человѣка страшную силу, которая можетъ стать истребительной. Скоро мирные ученые смогутъ производить потрясенія не только исторического, но и космического характера. Небольшая кучка людей, обладающая секретомъ техническихъ изобрѣтеній, сможетъ тиранически держать въ своей власти все человѣчество. Это вполнѣ можно себѣ представить. Эту возможность предвидѣлъ Ренанъ. Но когда человѣку дается сила, которой онъ можетъ управлять міромъ, и можетъ истребить значительную часть человѣчества и культуры, тогда все дѣлается зависящимъ отъ духовнаго и нравственного состоянія человѣка, отъ того, во имя чего онъ будетъ употреблять эту силу, какого онъ духа.

Вопросъ техники неизбѣжно дѣлается духовнымъ вопросомъ, въ концѣ концовъ религіознымъ вопросомъ. Отъ этого зависить судьба человѣчества. Чудеса техники, всегда двойственной по своей природѣ, требуютъ небывалаго напряженія духовности, неизмѣримо большаго, чѣмъ прежнія культурныя эпохи. Духовность человѣка не можетъ ужъ быть органически растительной. И мы стоимъ передъ требованіемъ новаго героизма, и внутренняго и виѣшняго. Героизмъ человѣка, связанный въ прошломъ съ войной, кончается, его уже почти не было въ послѣдней войнѣ. Но техника требуетъ отъ человѣка новаго героизма, и мы постоянно читаемъ и слышимъ о его проявленіяхъ. Таковъ геройзмъ ученыхъ, которые принуждены выйти изъ своихъ кабинетовъ и лабораторій. Полетъ въ стратосферу или опусканіе на дно океана требуетъ, конечно, настоящаго героизма. Героизмы требуютъ всѣ смѣлые полеты аэроплановъ, борьба съ воздушными бурями. Проявленія человѣческаго героизма начинаются связываться со сферами космическими. Но силы духа требуетъ техника прежде всего для того, чтобы человѣкъ не былъ ею порабощенъ и уничтоженъ. Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что рѣчь идетъ о жизни и смерти. Иногда представляется такая страшная утопія. Настанетъ время, когда будутъ совершенныя машины, которыми человѣкъ могъ бы управлять міромъ, но человѣка больше не будетъ. Машины сами будутъ дѣйствовать въ совершенствѣ и достигать максимальныхъ результатовъ. Послѣдніе люди сами превратятся въ машины, но затѣмъ и они исчезнутъ за ненадобностью и невозможностью для нихъ органическаго дыханія и кровообращенія. Фабрики будутъ производить товары съ большой быстротой и совершенствомъ. Автомобили и аэропланы будутъ летать. Черезъ Т. С. Ф. по всему

міру будуть звучать музика и п'єніе, будуть воспроизводиться рѣчи прежнихъ людей. Природа будетъ покорена техникѣ. Новая дѣйствительность, созданная техникой, останется въ космической жизни. Но человѣка не будетъ, не будетъ органической жизни. Этотъ страшный кошмаръ иногда снится. Отъ напряженія силы духа зависитъ, избѣжить ли человѣкъ этой участіи. Исключительная власть технізациіи и машинизациіи влечеть именно къ этому предѣлу, къ небытію въ техническомъ совершенствѣ. Невозможно допустить автономію техники, предоставить ей полную свободу дѣйствія, она должна быть подчинена духу и духовнымъ цѣнностямъ жизни, какъ впрочемъ и все. Но духъ человѣческій справится съ грандіозной задачей въ томъ лишь случаѣ, если онъ не будетъ изолированъ и не будетъ опираться лишь на себя, если онъ будетъ соединенъ съ Богомъ. Только тогда сохранится въ человѣкѣ образъ и подобіе Божіе, т. е. сохранится человѣкъ. Въ этомъ обнаруживается различіе эсхатологіи христіанской и эсхатологіи технической.

IV.

Власть техники въ человѣческой жизни влечеть за собою очень большое измѣненіе въ типѣ религіозности. И нужно прямо сказать, что къ лучшему. Въ техническую, машинную эпоху ослабѣваетъ и дѣлается все болѣе и болѣе затруднительнымъ наследственный, привычный, бытовой, соціально обусловленный типъ религіозности. Религіозный субъектъ мѣняется, онъ чувствуетъ себя менѣе связаннымъ съ традиціонными формами, съ растительно-органическимъ бытомъ. Религіозная жизнь въ техническо-машинную эпоху требуетъ болѣе напряженный духовности,

христіанство дѣлается болѣе внутреннимъ и духовнымъ, болѣе свободнымъ отъ соціальныхъ винувшній. Это неизбѣжный процессъ. Очень трудно въ современномъ мірѣ удержать форму религії, опредѣляемую наслѣдственными, національными, семіейными, соціально-групповыми вліяніями. Религіозная жизнь дѣлается болѣе личной, болѣе выстраданной, т. е. опредѣляется духовно. Это, конечно, совсѣмъ не означаетъ религіознаго индивидуализма, ибо сама соборность и церковность религіознаго сознанія не соціологическую имѣеть природу. Но въ другомъ отношеніи власть техники можетъ имѣть роковыя послѣдствія для духовной и религіозной жизни. Техника овладѣваетъ временемъ и радикально мѣняетъ отношеніе ко времени. И человѣкъ дѣйствительно способенъ овладѣвать временемъ. Но техническій актуализмъ подчиняетъ человѣка и его внутреннюю жизнь все ускоряющемуся движенію времени. Въ этой бѣшеной скорости современной цивилизаціи, въ этомъ бѣгствѣ времени ни одно мгновеніе не остается самоцѣлью и ни на одномъ мгновеніи нельзя остановиться, какъ на выходящемъ изъ времени. Нѣть выхода въ мгновеніе (*Augenblick*) въ томъ смыслѣ, какъ это слово употребляетъ Кирке - гардѣтъ. Каждое мгновеніе должно какъ можно скрѣе смѣниться послѣдующимъ мгновеніемъ, и всѣ мгновенія остаются въ потокѣ времени и потому исчезаютъ. Внутри каждого мгновенія какъ будто нѣть ничего, кроме устремленности къ послѣдующему мгновенію, оно въ себѣ самомъ пусто. Но такое овладѣніе временемъ черезъ быстроту и скорость и оказывается порабощеніемъ потокомъ времени. А это значитъ, что техническій актуализмъ въ своемъ отношеніи къ времени разрушаетъ вѣчность и дѣлаетъ для человѣка все болѣе и болѣе труднымъ отношеніе къ вѣчности. Нѣть времени у человѣка для вѣчности.

Отъ него требуютъ скорѣйшаго перехода къ по-
слѣдующему времени. Это совсѣмъ не значитъ,
что мы должны въ прошломъ видѣть только вѣч-
ное, которое разрушается будущимъ. Прошлое
нисколько не больше принадлежитъ вѣчности, чѣмъ
будущее, и то и другое принадлежитъ времени.
Какъ и въ прошломъ, и въ будущемъ, и во всѣ
времена возможенъ выходъ въ вѣчность, въ са-
моцѣнное, наполненное мгновеніе. Время под-
чиняется машинѣ скорости, но этимъ оно не пре-
долѣвается и не побѣждается. И человѣкъ сто-
ить передъ проблемой: сохранился ли для него
возможность мгновеній созерцанія, созерцанія вѣч-
ности, Бога, истины, красоты. Человѣкъ безспор-
но имѣеть активное призваніе въ мірѣ и въ ак-
туализмѣ есть правда. Но человѣкъ есть также
существо способное къ созерцанію, и въ созер-
цаніи есть элементъ, опредѣляющій его «я». Въ
самомъ созерцаніи, т. е. въ отношеніи человѣка
къ Богу, есть творчество. Постановка этой про-
блемы еще болѣе убѣждаетъ нась въ томъ, что
всѣ болѣзни современной цивилизаціи поро-
ждаются несоответствиемъ между душевной ор-
ганизаціей человѣка, унаследованной отъ дру-
гихъ временъ, и новой, технической, механиче-
ской дѣйствительностью, отъ которой онъ нику-
да не можетъ уйти. Человѣческая душа не можетъ
выдержать той скорости, которой отъ нея тре-
буетъ современная цивилизація. Это требование
имѣеть тенденцію превратить человѣка въ ма-
шину. Процессъ этотъ очень болѣзненный. Сов-
ременный человѣкъ пытается укрѣпить себя спор-
томъ и этимъ борется съ антропологическимъ ре-
грессомъ. И нельзя отрицать положительного зна-
ченія спорта, который возвращаетъ къ антично-
му, греческому отношенію къ тѣлу. Но самый
спортъ можетъ превратиться въ средство разру-
шенія человѣка, можетъ создавать уродство вмѣ-

сто гармонизації, если не подчинить его цѣлостной, гармонической идеѣ человѣка. Техническая цивилизація по существу своему имперсоналистична, она не знаетъ и не хочетъ знать личности. Она требуетъ активности человѣка, но не хочетъ, чтобы человѣкъ былъ личностью. И личности необыкновенно трудно удержаться въ этой цивилизаціи. Личность во всемъ противоположна машинѣ. Она прежде всего есть единство въ многообразіи и цѣлостность, она изъ себя полагаетъ свою цѣль, она не согласна быть превращена въ часть, въ средство и орудіе. Но техническая цивилизація, но техницированное и машинизированное общество хотятъ, чтобы человѣкъ былъ ихъ частью, ихъ средствомъ и орудіемъ, онъ все дѣлаютъ, чтобы человѣкъ пересталъ быть единствомъ и цѣлостью, т. е. хотятъ, чтобы человѣкъ пересталъ быть личностью. И предстоитъ страшная борьба между личностью и технической цивилизаціей, техницированнымъ обществомъ, борьба человѣка и машины. Техника всегда безжалостна ко всему живому и существующему. И жалость къ живому и существующему должна ограничить власть техники въ жизни.

Машинизмъ, торжествующій въ капиталистической цивилизації, прежде всего извращаетъ іерархію цѣнностей, и возстановленіе іерархіи цѣнностей есть ограниченіе власти машинизма. Эта проблема не можетъ быть решена возвратомъ къ старой душевной структурѣ и къ старой природно-органической дѣйствительности (*). И вмѣстѣ съ тѣмъ характеръ современной технической цивилизаціи и то, что она дѣлаетъ съ человѣкомъ, невыносимо для христіанского сознанія и не только христіанского, но человѣческаго сознанія.

*) Интересная книга Cina Lombroso «La rançon du machinisme» проникнута слишкомъ большой вѣрой въ возможность возврата къ домашнимъ типамъ цивилизациіи.

нія, сознанія чловѣческаго достоинства. Мы стоимъ передъ вопросомъ о спасеніи образа чловѣка. Чловѣкъ призванъ продолжать міротвореніе, и дѣло его есть какъ бы восьмой день творенія, онъ призванъ быть царемъ и господиномъ земли. Но дѣло, которое онъ дѣлаетъ и къ которому онъ призванъ, порабощаетъ его и искажаетъ его образъ. Появляется новый чловѣкъ, съ новой душевной структурой, съ новымъ образомъ. Старый чловѣкъ, чловѣкъ прошлаго принималъ себя за вѣчнаго чловѣка. Въ немъ было вѣчное, но онъ не былъ вѣчнымъ чловѣкомъ. Прошлое не есть вѣчное. Новый чловѣкъ долженъ появиться въ мірѣ. И труднымъ является не вопросъ о томъ, въ какомъ онъ стоить отношеніи къ старому чловѣку, а о томъ, въ какомъ онъ стоить отношеніи къ вѣчному чловѣку, къ вѣчному въ чловѣкѣ. Вѣчнымъ является образъ и подобіе Божіе въ чловѣкѣ, что и дѣлаетъ его личностью. Это нельзя понимать статически. Образъ и подобіе Божіе въ чловѣкѣ, какъ въ природномъ существѣ, раскрывается и утверждается въ динамикѣ. Это и есть неустанная борьба противъ старого, ветхаго чловѣка во имя чловѣка новаго. Но машинизмъ хотѣлъ бы замѣнить въ чловѣкѣ образъ и подобіе Божіе образомъ и подобіемъ машины. Это не есть созданіе новаго чловѣка, это есть истребленіе чловѣка, исчезновеніе чловѣка, замѣна его инымъ существомъ, съ инымъ, не чловѣческимъ уже существованіемъ. Въ этомъ вся мучительность проблемы. Машина создана чловѣкомъ и она можетъ дать ему гордое сознаніе его достоинства и силы. Но эта гордость чловѣка незамѣтно для него самаго переходитъ въ униженіе чловѣка. Можетъ появиться поистинѣ новое существо, но не чловѣческое уже. И совсѣмъ не потому, что чловѣкъ принадлежитъ къ старому міру, и міръ

новый долженъ непремѣнно не измѣнить только человѣка, а подмѣнить его другимъ существомъ. Человѣкъ мѣнялся на протяженіи своей исторической судьбы, онъ бывалъ старымъ и новымъ. Но во всѣ времена, старыя и новыя, человѣкъ прикасался къ вѣчности, и это дѣлало его человѣкомъ. Новый же человѣкъ, который окончательно порвѣть съ вѣчностью, окончательно прикроется къ новому міру, которымъ долженъ овладѣть и подчинить себѣ, перестанетъ быть человѣкомъ, хотя и не сразу это замѣтить. Происходитъ дегуманізація человѣка. Ставится вопросъ: быть или не быть человѣку, не старому человѣку, который долженъ преодолѣваться, а просто человѣку. Со временемъ возникновенія человѣческаго самосознанія, открывающагося въ Библіи и въ древней Греціи, никогда еще съ такой остротой и глубиной не ставилась эта проблема. Европейскій гуманизмъ вѣрилъ въ вѣчныя основы человѣческой природы. Эту вѣру онъ получилъ отъ греко-римскаго міра. Христіанство вѣрило, что человѣкъ есть твореніе Божіе и несеть въ себѣ Его образъ и подобіе, что человѣкъ искупленъ Сыномъ Божіимъ. Обѣ вѣры укрѣпляли европейскаго человѣка, который считалъ себя человѣкомъ универсальнымъ. Нынѣ вѣра эта пошатнулась. Міръ не только дехристіанизуется, но и дегуманізируется. Въ этомъ вся острая таинственность вопроса, передъ которымъ ставить нась чудовищная власть техники.

Замѣчательная попытка разрѣшить стоящей передъ нами вопросъ принадлежитъ геніальному христіанскому мыслителю Н. Федорову, автору «Философіи общаго дѣла». Для него, какъ для Маркса и Энгельса, философія должна не познавать теоретически міръ, а его передѣлывать, должна быть проактивной. Человѣкъ призванъ активно овладѣть стихійными силами природы,

несущими ему смерть, и регулировать, упорядочивать не только социальную, но и космическую жизнь. Н. Федоровъ былъ православный христіанинъ, и обоснованіе его «общаго дѣла», дѣла побѣды надъ смертью и возвращенія жизни всѣмъ умершимъ было христіанское. Но онъ вѣрилъ также въ науку и технику, необычайно вѣрилъ. У него нѣтъ обоготворенія науки и техники, ибо онъ вѣрилъ въ Бога и Христа, но наука и техника для него величайшія орудія человѣка въ побѣдѣ надъ стихійными, ирраціональными, смертоносными силами природы. Онъ вѣрилъ въ чудеса техники и призывалъ къ ихъ свершенію. Примѣръ Н. Федорова интересенъ для нась потому, что вѣру въ мощь техники онъ соединялъ съ духомъ прямо противоположнымъ тому, который господствуетъ въ техническую эпоху. Онъ ненавидѣлъ машинизмъ современной цивилизациі, ненавидѣлъ капитализмъ, созданный блудными сынами, забывшими отцовъ. У него есть формальное сходство съ Марксомъ и коммунизмомъ, но при полной противоположности духа(*). Н. Федоровъ одинъ изъ немногихъ въ исторіи христіанской мысли, почти единственный, который преодолѣлъ пассивное пониманіе апокалипсиса. Апокалипсисъ есть откровеніе объ историческихъ судьбахъ человѣка и міра и о концѣ, о конечномъ исходѣ. Но откровеніе это нельзя понимать детерминистически и фаталистически. Конецъ, страшный судъ и вѣчная гибель многихъ совсѣмъ не предопределены божественной или природной необходимостью, совсѣмъ не фатальны. Человѣкъ свободенъ и призванъ къ активности, конецъ зависить и отъ него. Апокалиптиче-

*) См. интересную книгу Сетницкаго «О конечномъ идеалѣ». Книга Сетницкаго есть федоровское направленіе въ совѣтской періодъ. Въ ней ослабѣли традиціонно религіозные элементы міровоззрѣнія Н. Федорова.

скія пророчества условны. Если христіанское че-
ловѣчество не соединится для общаго дѣла овла-
дѣнія стихійными смертоносными силами, для по-
бѣды надъ смертью и для возстановленія всеобщей
жизни, для регуляціи міровой жизни, если оно
не создастъ царства христіански одухотворенна-
го труда, если не преодолѣть дуализма теорети-
ческаго и практическаго разума, умственного и
физического труда, не будетъ осуществлять хри-
стіанской правды, христіанского братства и любви
во всей полнотѣ жизни, не будетъ побѣждать
смерть силой христіанской любви и силой науки
и техники, то будетъ царство антихриста, ко-
нецъ міра, страшный судъ и все, что описывается
въ апокалипсисѣ. Но всего этого можетъ и не быть,
если «общее дѣло» начнется. Эсхатологія
Н. Федорова отличается и отъ обычной христіан-
ской эсхатологіи, и отъ эсхатологіи современной
техники, религіи машинизма. Русскій коммунизмъ
особенно напоминаетъ намъ о мало оцѣнен-
номъ Н. Федоровѣ. Онъ ставилъ во всей остротѣ
религіозный вопросъ объ активности человѣка и
о техникѣ. Власть техники и машины связана съ
капитализмомъ, она родилась въ нѣдрахъ ка-
питалистического строя, и машина была самымъ
могущественнымъ орудіемъ развитія капитализма.
Коммунизмъ цѣликомъ принимаетъ отъ капи-
талистической цивилизаціи этотъ гиперъ-маши-
низмъ и техницизмъ и создаетъ настоящую рели-
гію машины, которой поклоняется, какъ тоте-
му. Безспорно, если техника создала капитализмъ,
то она же можетъ способствовать преодолѣнію
капитализма и созданію иного, болѣе справед-
ливаго соціального строя. Она можетъ стать мо-
гущественнымъ орудіемъ въ решеніи соціаль-
ного вопроса. Но въ этомъ случаѣ все будетъ зави-
сѣть отъ того, какой духъ побѣдить, какого ду-
ха будетъ человѣкъ. Матеріалистичекій комму-

низмъ подчиняетъ проблему человѣка, какъ цѣлостнаго душевно-тѣлеснаго существа, проблемѣ общества. Не человѣкъ долженъ организовывать общество, а общество должно организовывать человѣка. Но въ дѣйствительности правда въ обратномъ — человѣку принадлежитъ приматъ, человѣкъ долженъ организовывать общество и міръ, и организація эта будетъ зависѣть отъ того, каковъ человѣкъ, какого онъ духа. И человѣкъ берется тутъ не только какъ индивидуальное существо, но и какъ соціальное существо, имѣющее соціальное призваніе. Только тогда человѣкъ имѣеть активное и творческое призваніе. Очень часто въ нашу эпоху люди, раненые машинизмомъ, говорятьъ, что машина калѣчитъ человѣка, что машина во всемъ виновата. Такое отношеніе унижаетъ человѣка, не соотвѣтствуетъ его достоинству. Отвѣтственна совсѣмъ не машина, которая есть созданіе самого человѣка, машина ни въ чемъ не виновата, и недостойно переносить отвѣтственность съ самого человѣка на машину. Не машина, а человѣкъ виновенъ въ страшной власти машинизма, не машина обездушила человѣка, а самъ человѣкъ обездушился. Проблема должна быть перенесена извнѣ внутрь. Духовное ограниченіе власти техники и машины надъ человѣческой жизнью есть дѣло духа, дѣло самого человѣка, зависитъ отъ напряженія его духовности. Машина можетъ быть великимъ орудіемъ въ рукахъ человѣка, въ его побѣдѣ надъ властью стихійной природы, но для этого человѣкъ долженъ быть духовнымъ существомъ, свободнымъ духомъ. Въ мірѣ происходитъ процессъ дегуманізаціи, дегуманізациіи повиненъ самъ человѣкъ, а не машина. Машинизмъ есть лишь проекція этой дегуманізаціи. Мы, напр., видимъ эту дегуманізацию науки въ современной физикѣ, изумительной своими от-

крытіями. Фізика изукає невидимі світлові луки і неслышний звук, і цимъ виводить за предѣлы привычного человѣку міра світла и звука. Такоже Эйнштейнъ выводить изъ привычного человѣку пространственного міра. Новыя открытия въ физикѣ имъють положительное значеніе и ни въ чёмъ не повинны, они свидѣтельствують о силѣ человѣческаго сознанія. Дегуманізація есть состояніе человѣческаго духа, она есть отношеніе духа къ человѣку и міру. Все приводитъ насъ къ религіозной и філософской проблемѣ человѣка.

Человѣкъ можетъ быть поглощень все болѣе и болѣе раскрывающейся космической безконечностью. Христіанство освободило человѣка оть власти космической безконечности, въ которую онъ былъ погруженъ въ древнемъ мірѣ, оть власти духовъ и демоновъ природы. Оно поставило его на ноги, укрѣпило его, поставило его въ зависимость оть Бога, а не оть природы. Но на вершинахъ науки, которая только и стали достижими при независимости человѣка оть природы, на вершинахъ цивилизаціи и техники, человѣкъ самъ открываетъ тайны космической жизни, раньше оть него скрытыя, и обнаруживается дѣйствие космическихъ енергій, раньше какъ бы дремавшихъ въ глубинахъ природной жизни. Это свидѣтельствуетъ о моціи человѣка, но это же ставить его въ новое, опасное положеніе по отношенію къ космической жизни. Проявленная человѣкомъ способность къ организації дезорганизуетъ его внутренно. Для христіанскаго сознанія ставится новая проблема. Христіанскій отвѣтъ на новое положеніе человѣка въ мірѣ предполагаетъ измѣненіе христіанского сознанія въ пониманіи призванія человѣка въ мірѣ. Въ центрѣ ставится проблема христіанской антропологии.

гії. Насъ не можетъ удовлетворить антропология патристическая и схоластическая или антропология гуманистическая. Со стороны познавательной центральной становится проблема философской антропологии. Человѣкъ и машина, человѣкъ и организмъ, человѣкъ и космосъ — все проблемы философской и религиозной антропологии. Въ своей исторической судьбѣ человѣкъ проходитъ разныя стадіи, и всегда трагична эта судьба. Въ началѣ человѣкъ былъ рабомъ природы, и онъ началъ героическую борьбу за свое охраненіе, независимость и освобожденіе. Онъ создалъ культуру, государства, національные единства, классы. Но онъ сталъ рабомъ государства, національности, классовъ. Нынѣ вступаетъ онъ въ новый періодъ. Онъ хочетъ овладѣть ирраціональными общественными силами. Онъ создаетъ организованное общество и развитую технику, дѣлаетъ человѣка орудіемъ организаціи жизни и окончательного овладѣнія природой. Но онъ становится рабомъ организованного общества и техники, рабомъ машины, въ которую превращено общество и незамѣтно превращается самъ человѣкъ. Но въ новыхъ и новыхъ формахъ ставится проблема освобожденія человѣка, овладѣнія духомъ природы и общества. Эта проблема можетъ быть решена только сознаніемъ, которое поставить человѣка выше природы и общества, поставить душу человѣческую выше всѣхъ природныхъ и общественныхъ силъ, которые должны ему подчиниться. То, что освобождало человѣка, должно быть принято, и отвергнуто то, что его порабощало. Но эта истина о человѣкѣ, о его достоинствѣ и его призваніи заложена въ христіанствѣ, хотя, можетъ-быть, недостаточно въ его истории раскрывалась и часто искажалась. Путь окончательного освобожденія человѣка и окончатель-

наго осуществлениі его призванія есть путь къ царству Божію, которое есть не только царство небесное, но и царство преображенной земли, преображенаго космоса.

Николай Бердяев.

КЪ ПРОБЛЕМАТИКЪ РЕЛИГІОЗНО-ИСТОРИЧЕСКАГО КОНФЛІКТА

1.

Проблема историко-критического (*) изученія Св. Писанія не является только внутренне конфессиональной протестантской проблемой. Еще менѣе она является только одной изъ проблемъ, въроисповѣдныя отлічія создающихъ. Она объективно значима для каждого христіанина. Она важна и сама по себѣ и въ силу вытекающихъ изъ того или иного рѣшенія ея слѣдствій для всего историко-церковнаго построенія. Въ ней для каждого христіанина кроется конфліктъ требованій религіознаго сознанія и научнаго мышленія, хотя психологически реально этотъ конфліктъ можетъ возникнуть только при извѣстномъ уровнѣ исторического мышленія съ одной стороны и при достаточной интенсивности религіозной жизни съ другой. Этимъ объясняется, почему сама проблема всегда была такъ далека отъ центра вниманія православной мысли съ ея специфически аисторичной установкой, и почему она же, слег-

*) Въ широкомъ смыслѣ, т. е. включая сюда и литературно-историческое, и формально-филологическое, и сравнительно-религіозное его изученіе.

ка затронутая уже въ послѣтридентскомъ католи-
чествѣ (Richard Simon), давно со временемъ Rei-
marus'а и Semler'а, Lessing'а и Herder'а — волну-
етъ протестантскій міръ. Правда, онъ не даль-
до сихъ поръ удовлетворительного ея рѣшенія
и, въ тѣхъ случаяхъ, когда высказывается откро-
венно, принужденъ признать неустранимость на-
ткнутыхъ отношеній между исторической наукой,
критически изучающей Библію, и религіознымъ
сознаніемъ, внимающимъ слову Божію въ ней.
Но это обстоятельство менѣе всего способно оправ-
дать политику старательного отмежеванія отъ во-
просовъ, поднятыхъ протестантской и внѣконфес-
сиональной исторической критикой, какъ отъ дѣ-
ла, православному сознанію чуждаго, какъ отъ
результата искааній, въ основѣ своей ложныхъ,
спутниковъ ущербленности религіознаго созна-
нія «еретичествующихъ схизматиковъ», либо пол-
наго отсутствія такового у погрязшихъ въ своемъ
«гуманизмѣ» ученыхъ. Методы исторической рабо-
ты неизбѣжно претендуютъ на общезначимость.
А замалчиваніе трудностей не преодолѣніе ихъ.

Если однако самый вопросъ о принципіаль-
ной допустимости и о границахъ библейской кри-
тики, — какъ справедливо было отмѣчено на стра-
ницахъ «Пути», — въ православіи еще не постав-
ленъ, если философски-непредвзятый анализъ воз-
никающаго отсюда религіозно-исторического кон-
фликта и вовсе находился внѣ поля зреенія право-
славной мысли, то въ своей практической рабо-
тѣ православные историки Церкви несомнѣнно
руководствовались стремлениемъ, не углубляясь
въ проблему самого конфликта, создать нѣкото-
рый *modus vivendi*, а самое наличие конфликта
затушевать. Типичнымъ въ этомъ смыслѣ является
то рѣшеніе, которое предлагалъ въ свое вре-
мя извѣстный историкъ Церкви Болотовъ, опи-
раясь на авторитетъ митрополита Филарета, и

которое сводилось къ «механическому» изъятію апостольского періода изъ общей исторіи Церкви, какъ періода, относящагося не къ церковной, а къ библейской исторіи. Въ пользу такого рѣшенія Болотовъ приводилъ слѣдующія соображенія:

«Церковная исторія и безъ того имѣеть много своего материала. Кромѣ того, библейская исторія имѣеть своимъ источникомъ богоухновенные книги, въ содержаніе которыхъ мы вѣруемъ; вслѣдствіе этого мы лишаемся права ставить критическое изслѣдованіе источниковъ библейской исторіи съ такою же свободою, какъ изслѣдованіе источниковъ позднѣйшей исторіи» (*).

Ясно, что такое расположение церковно-исторической линіи какъ бы въ двухъ разныхъ плоскостяхъ совершенно непріемлемо для историка. 1) выдѣленіе изъ единаго исторического процесса тѣхъ или иныхъ продольныхъ (во времени) разрѣзовъ, такъ называемыхъ историческихъ серій, никогда не осуществляется историкомъ на основаніи признака достовѣрности для него содержанія нѣкоторой совокупности источниковъ (въ данномъ случаѣ книгъ Св. Писанія), а всегда на основаніи совершенно иного признака относимости рассматриваемыхъ историческихъ явлений къ той или иной сферѣ культуры (религіи, искусству, праву и т. п.). 2) выдѣленіе апостольского періода исторіи Церкви въ библейскую исторію, а библейской исторіи въ особую историческую серію превращаетъ историческій періодъ въ историческую серію, а слѣдовательно содержать смѣщеніе двухъ разныхъ принциповъ дѣленія исторического цѣлага 3) разсужденіе Болотова построено на двусмысленности у него понятія вѣ-

*) В. В. Болотовъ. Лекціи по исторіи древней Церкви. Постмортное изданіе подъ ред. проф. А. Ерилантова. Вып. I стр. 227-228.

ры. Онъ съ одной стороны ссылается на вѣру въ содержаніе богоухновенныхъ источниковъ, съ другой слѣдствіемъ этой вѣры считаетъ лишенность историка «права» ставить критическое ихъ изслѣдованіе. Между тѣмъ лишиться этого «права» очевидно можно не вслѣдствіе вѣры, какъ увѣренности въ достовѣрности содержанія источниковъ — въ этомъ случаѣ можно лишиться только сознанія необходимости такого изслѣдованія —, а вслѣдствіе «вѣры», какъ принятаго на себя обязательства не обнаруживать сомнѣній въ достовѣрности содержанія источниковъ библейской исторіи даже въ томъ случаѣ, если бы таковыя сомнѣнія историку не были чужды. Но такого обязательства историкъ, подобно всякому мыслителю обязанный быть честнымъ до конца, взять на себя не можетъ.

Подобное же стремленіе «уладить дѣло на скорую руку», исходя изъ примата требованій православнаго религіознаго сознанія, характеризуетъ и ту уступку историко-критическому изученію Св. Писанія, которая какъ будто признаетъ *raison d'être* этого изученія, однако только для того, чтобы немедленно объявить всѣ достигнутые имъ результаты лишь научными гипотезами, которымъ толкованіе Церкви противостоять въ видѣ гипотезы, научно не менѣе равноправной, но религіозно сакціонированной и поэтому предпочтаемой (*). 1) такая уступка едва ли пріемлема для церковно-религіознаго сознанія: допустить, что толкованіе Церкви съ какой то — и очевидно не только возможной, но и какъ будто высшей — точки зрењія заслуживаетъ быть квалифицированнымъ, какъ всего лишь

*) Эту точку зрењія полагалъ возможнымъ защищать отъ имени русской делегаціи С. Безобразовъ на второй англо-русской конференціи въ St.-Albans'ѣ. Ср. его статью «Православные принципы толкованія Св. Писанія», «Путь» № 13.

равноправная гипотеза, значить низвести ученіе Церкви до уровня нѣкотораго господствующаго мнѣнія, придерживаться котораго независимая историческая наука «пока что» не имѣетъ достаточныхъ основаній запрещать. 2) допущеніе научнаго равноправія «гипотезъ» само по себѣ невѣрно. Вѣдь вопросъ о степени обоснованности какъ толкованія Церкви, такъ и результатовъ историко-критического изученія Библіи въ этомъ случаѣ очевидно рѣшается все таки съ точки зрѣнія принциповъ, руководящихъ историко-критической работой. Ибо съ какой же иной точки зрѣнія толкованіе Церкви можетъ почитаться всего лишь гипотезой? А если это такъ, то научная цѣнность «равноправныхъ» гипотезъ несомнѣнно окажется неодинаковой. 3) даже допустивъ очевидную фикцію научнаго ихъ равноправія, едва ли будетъ возможно съ точки зрѣнія теоретического знанія оправдать предпочтеніе одной изъ нихъ соображеніями религіознаго порядка. 4) ничѣмъ не подкрѣпленное огульное отрицаніе обоснованности результатовъ историко-критического изученія Библіи не можетъ почитаться научно-корректнымъ полемическимъ пріемомъ и само по себѣ никого убѣдить не въ силахъ. 5) даже если мы допустимъ, что вся независимая отъ церковно-догматическихъ предпосылокъ работа по изученію Св. Писанія до сихъ поръ ничего не дала, кромѣ шаткихъ гипотезъ, даже если мы согласимся съ тѣмъ, что и впредь историко-критическое изученіе Библіи едва ли будетъ въ состояніи построить что либо болѣе прочное, мы этимъ не только не докажемъ непримѣнимости его методовъ интерпретаціи и критики источниковъ къ Св. Писанію, но и не возстановимъ въ нашемъ сознаніи — въ сознаніи людей XX вѣка — незыблемой единственности толкованія Церкви, какъ того не можетъ не требовать православ-

но-церковная точка зре́нія. Ибо б) нельзя забывать, что конфликтъ по библейскому вопросу не исчезаетъ соперничествомъ тѣхъ или иныхъ результатовъ двоякаго рода толкованій, т. е. въ концѣ концовъ двоякаго рода историческихъ построеній. Центръ тяжести его слѣдуетъ искать въ спорѣ православныхъ принциповъ толкованія Св. Писанія, какъ звена религіозно постулируемой конкретной исторической конструкціи, съ одной стороны и тѣхъ методовъ исторической интерпретаціи и критики источниковъ, которые обусловливаютъ собой какъ проявленіе, такъ и смысль историческихъ конструкцій вообще, но сами не подвержены превратностямъ исканія исторической истины, самую возможность этого исканія обуславливая и входя въ составъ логической структуры исторического знанія, какъ такового, съ другой. Къ разсмотрѣнію этого спора намъ и предстоитъ обратиться.

2.

Смыслъ православныхъ принциповъ толкованія Св. Писанія (ученія объ Откровеніи, о бого-духновенности, о Св. Преданіи и о св. канонѣ) для историка сводится къ утвержденію, что передъ нимъ въ данномъ случаѣ не стоящій въ ряду другихъ памятникъ древней письменности, подлежащей историческому изученію, а Божественное Откровеніе, Слово Божіе, въ которомъ не можетъ быть ошибокъ и заблужденій, свойственныхъ немоющи человѣческой, по отношенію къ которому слѣдовательно не только ненужна и неумѣстна какая либо критика, но и интерпретація историка должна быть замѣнена толкованіемъ въ свѣтѣ Св. Преданія и въ духѣ св. канона, т. е. къ утвержденію, что онъ въ данномъ

случаѣ имѣеть дѣло съ особаго рода объектомъ, требующимъ и особыхъ методовъ изученія.

Вполнѣ соглашаясь съ общимъ положенiemъ, что методы изученія не могутъ не опредѣляться и характеромъ изучаемаго объекта, историческая наука тѣмъ не менѣе должна будеть въ защиту своей точки зрѣнія указать, что совершенно особый характеръ даннаго объекта изученія для нея требуетъ еще доказательства. Дѣло въ томъ, что въ учении объ Откровеніи и о богодухновенности прежде всего кроется логически порочная неясность. Методъ изученія (недопущеніе критики и особая интерпретація) мотивируется особымъ характеромъ объекта (абсолютной истинностью содержанія), но самый этотъ особый характеръ объекта какъ будтоничѣмъ, кромѣ предписываемыхъ методовъ изученія (недопущенія критики, особой интерпретаціи) для историка не засвидѣтельствованъ. 2) истинность содержанія Св. Писанія, хотя бы и абсолютная, не есть такой признакъ этого подлежащаго историческому изученію объекта, который требовалъ бы съ логической неизбѣжностью примѣненія иныхъ, необычныхъ для историка методовъ изученія. Наоборотъ, отказъ подвергнуть утвержденіе абсолютной истинности содержанія Св. Писанія той провѣркѣ, вѣтъ которой историческая наука не имѣеть въ своемъ распоряженіи средствъ судить о достовѣрности сообщаемыхъ источникомъ свѣдѣній, свидѣтельствуетъ либо о недовѣріи къ методамъ исторической науки съ точки зрѣнія годности ихъ для достовѣрнаго исторического знанія, либо о неувѣренности въ абсолютной истинности содержанія Св. Писанія, какъ исторического источника, и о боязни таковой провѣрки. Поэтому названный признакъ Св. Писанія не можетъ почитаться историкомъ объективнымъ признакомъ даннаго объекта изученія и совершенно особаго харак-

тера его для исторической науки засвидѣтельствовать не можетъ. Допустивъ обратное, т. е. его объективность, историческая наука оказалась бы передъ необходимостью строить въ данномъ случаѣ свое знаніе на недоказанной предпосылкѣ, которая не мыслится съ той всеобщностью и необходимостью, съ какою мыслятся, напр., основные принципы интерпретаціи историка, — принципъ психологического истолкованія источника (начертанія на камнѣ не *lusus naturae*, а продуктъ сознательной дѣятельности человѣка) и принципъ единства и законосообразности человѣческаго сознанія, — если не на предпосылкѣ, ею самой уже опровергнутой. Ибо, 3) самое изученіе Библіи далеко не всегда способно подтвердить божественную истинность ея содержанія. Геоцентрическая ограниченность библейскихъ представлений о космосѣ, ожиданіе близкаго конца міра, опровергнутое безъ малаго двухтысячелѣтнимъ существованіемъ рода человѣческаго, обилие чудесъ и бѣсовъ, стоящій значительно ниже христіанскаго уровень религіозныхъ и моральныхъ идей въ В. Завѣтѣ, кое гдѣ пожалуй мелькающій и въ Новомъ, не говоря уже о недостаткахъ текстуального преданія (дублеты въ Пятикнижіи, иногда взаимно противорѣчивые и т. п.) — все это хорошо знакомые историку человѣческія, слишкомъ человѣческія черты ея. Пусть все это только исторически ограниченная и несовершенная оболочка вѣчного слова Божія, — именно такое допущеніе не способно ни засвидѣтельствовать особаго характера данного объекта изученія *въ полномъ объемѣ*, ни тѣмъ болѣе устранить необходимость исторической критики Библіи, какъ бы ни былъ въ такомъ случаѣ сложенъ вопросъ о разграничениіи Божія и человѣческаго въ ней. Наконецъ 4) эти черты Библіи не содѣйствуютъ убѣдительности и того послѣдняго основанія, на

которое можетъ опереться защитникъ православныхъ принциповъ толкованія, ссылки на свой религіозный опытъ, т. е. на данность ему въ религіозномъ сопереживаніи божественной истинности этого источника. Трудно допустить, чтобы при такихъ условіяхъ вся Біблія въ цѣломъ и во всѣхъ частностяхъ способна была вызвать въ настоящее время то ни съ чѣмъ не сравнимое чувство цѣнности и укорененности въ бытіи, которое характеризуетъ религіозный актъ. Что же касается религіознаго опыта Церкви, сохраненнаго въ ея ученіи, то вѣдь конфліктъ его съ исторической наукой именно и является предметомъ нашего разсмотрѣнія.

Если ученіе объ Откровеніи и богодухновенности для историка пріобрѣтаетъ смыслъ недопущенія критики, то ученіе о Св. Преданіи и о св. канонѣ точнѣе указываетъ особые методы толкованія Св. Писанія. Св. Преданіе съ одной стороны свидѣтельствуетъ объ опредѣленныхъ историческихъ фактахъ, съ другой либо требуетъ, не входя въ частности толкованія, все же опредѣленнаго пониманія тѣхъ мѣстъ Св. Писанія, которыя при пониманіи иномъ оказались бы въ противорѣчіи съ положительнымъ ученіемъ Церкви, (*) либо, наоборотъ, допускаетъ наряду съ толкованіемъ прямымъ въ качествѣ безспорного также и аллегорическое. Между тѣмъ для историка преданіе, какъ свидѣтельство о фактахъ прошлаго, является источникомъ чрезвычайно ненадлежнымъ, по отношенію къ которому онъ всегда настроенъ въ высшей степени подозрительно-критически на основаніи очень богатаго и очень печальнаго опыта. Сдѣлать исключеніе для Св. Пре-

*) Напримѣръ, пониманіе упоминаемыхъ Мк. 3, 31-32 и др. братьевъ и сестеръ І. Христа, какъ сыновей и дочерей Іосифа и Маріи, противорѣчило бы догмату приснодѣвства Божьей Матери.

данія и принять безъ всякой критической проповѣрки то, что утверждаетъ оно, напр., объ авторахъ отдельныхъ книгъ Св. Писанія, значило бы для него совершать величайшую неосторожность съ точки зрѣнія всего опыта его науки. Къ тому же онъ располагаетъ немалымъ количествомъ противопоказаній свидѣтельствамъ Св. Преподанія. Такъ, арамеизирующій языкъ Екклезіаста, лексически и синтактически представляющій изъ себя нѣкоторую переходную форму отъ языка Библіи къ языку Мишны, не позволяетъ историку отожествить автора его съ Соломономъ и заставляетъ его отнести книгу Проповѣдника къ позднѣйшей эпохѣ, уже близкой къ началу нашей эры. Съ другой стороны запрещеніе въ нѣкоторыхъ случаяхъ опредѣленного прямого толкованія и наряду съ этимъ, какъ общее правило, допущеніе толкованія аллегорического съ точки зрѣнія исторической науки едва ли можетъ быть признано удачнымъ методологическимъ наставлениемъ въ дѣлѣ интерпретаціи Св. Писанія. Запреть въ этомъ случаѣ налагается именно тамъ, где для историка изслѣдованіе только начинается, где онъ не имѣть права не сохранить за собой свободу сужденія, и где предрѣшеніе вопроса просто закрываетъ историку возможность изслѣдованія или, по крайней мѣрѣ, лишаетъ таковое смысла. Къ тому же сама православная апологетика въ данномъ случаѣ не въ силахъ согласовать это правило толкованія Церкви съ принципомъ богоухновенности Св. Писанія. Объ этомъ свидѣтельствуютъ, напр., слѣдующія строки:

«... утверждая основоположность Четвероевангелія, Церковь вмѣстѣ съ тѣмъ научаетъ насъ не понимать упоминаніе о братьяхъ Іисуса Христа и объ Іосифѣ, какъ отцѣ его, въ буквальномъ смыслѣ слова, хотя бы первые христіане такъ эти слова и понимали, хотя бы даже сами евангели-

сты не знали еще догмата Церкви о приснодѣвствѣ Марії и ошибались». (*)

Авторъ приведенного разсужденія не только принужденъ здѣсь отрицать значеніе данныхъ опыта историка, которая во всѣхъ аналогичныхъ случаевъ (***) почитались бы имъ чрезвычайно вѣскимъ доводомъ въ пользу всего того, что изъ нихъ вытекаетъ; онъ кромѣ того подвергаетъ серьезной опасности само ученіе Церкви о богоулюбивости («хотя бы... евангелисты... ошибались»). Что же касается допущенія аллегорического толкованія, то оно открываетъ просторъ безудержной фантастикѣ, которая не имѣеть ничего общаго съ интерпретаціей историка. Таково, напр. аллегорическое толкованіе притчи о милосердномъ самарянинѣ, являющемся грубымъ нарушеніемъ правила толкованія текста въ контекстѣ. Вѣдь если человѣкъ, на котораго напали разбойники, — Адамъ, Іерусалимъ — рай, Іерихонъ — міръ, священникъ — законъ, левитъ — пророки, самарянинъ — И. Христосъ и т. д., то гдѣ же отвѣтъ на вопросъ: кто мой ближній?

Методологическое правило толкованія текста въ количествѣ не позволяетъ также историку принять безъ существенныхъ оговорокъ ученіе о священномъ канонѣ, поскольку таковое исходитъ изъ принципа согласованности свидѣтельства всѣхъ каноническихъ книгъ, разрѣшающее безграничное комбинированіе разныхъ мѣстъ Св. Писанія при его толкованіи и расширяющее такимъ образомъ понятіе контекста до предѣловъ всей Бібліи. Такое расширение для историка приемлемо и даже обязательно, если онъ изучаетъ не самую Біблію, какъ исторический источникъ, а Біблію, какъ фактъ.

*) Карсавинъ. Апологетический этюдъ. «Путь» № 3 стр. 35.

***) Свидѣтельство источника ближайшаго по времени къ событию и несомнѣнно въ высшей степени надежны; свидѣтельство, прямая интерпретація котораго, какъ таковая, у автора сомнѣній какъ будто не вызываетъ.

торъ религіозной жизни позднѣйшаго христіанства. Въ этомъ случаѣ онъ, разумѣется, обязанъ исходить изъ пониманія и толкованія ея, свойственаго данной, изучаемой имъ эпохѣ. Но поскольку онъ изучаетъ Св. Писаніе, какъ та-ковое, онъ долженъ прежде всего считаться съ разнообразiemъ его состава и твердо помнить, что понятіе контекста въ точномъ смыслѣ слова для историка не распространяется за предѣлы изу-чаемаго имъ источника, т. е. въ данномъ случаѣ изучаемой книги Св. Писанія. Совокупность написанныхъ въ разное время и разными писате-лями книгъ не можетъ подойти подъ это понятіе, каково бы ни было значеніе именно этой совокуп-ности для религіозной жизни позднѣйшихъ по-колѣній. Наряду съ этимъ историкъ не сможетъ согласиться и съ принципомъ абсолютной доста-точности свидѣтельства Св. Писанія по любому вопросу. Можно не сомнѣваться въ томъ, что онъ предпочелъ бы имѣть болѣе точныя или болѣе подробныя свѣдѣнія по отношенію къ многимъ, если не ко всѣмъ фактамъ, о которыхъ Св. Писа-ніе свидѣтельствуетъ.

Таковы тѣ основанія, которыя заставляютъ историка кореннымъ образомъ расходиться съ пра-вославными принципами толкованія Св. Писанія.

3.

Независимое отъ церковно-догматическихъ предпосылокъ изученіе Св. Писанія наряду съ другими источниками древности не могло не при-вести къ сравнительно-религіозному изученію христіанства. А это послѣднее, въ особенности изученіе той религіозной атмосферы древняго мі-ра, въ которую христіанство вступало, поколеба-ло представлениe о его абсолютномъ смыслѣ, какъ

религій раг excellence, поставивъ церковно-вѣ-
рующее сознаніе передъ тяжелымъ испытаніемъ.
Съ этой точки зрења христіанство оказывается
всего лишь одной изъ религій, покорявшихъ въ
тѣ времена Западъ въ отвѣтъ на политическое по-
кореніе Западомъ Востока, по времени не по-
слѣдней и не стоявшей въ положеніи блестящей
изолированности ни по отношенію къ этимъ со-
перничавшимъ съ нимъ религіямъ, ни по отноше-
нію къ религіямъ болѣе древнимъ (*). Каковы бы
ни были убѣдительныя для исторической науки
поправки апологетического контроль-изслѣдова-
нія въ частностяхъ, по отношенію къ основному
положенію сравнительно-религіозного изученія на-
шей религіи, констатированію синкретического ха-
рактера христіанства, притомъ даже въ самыхъ
его истокахъ, т. е. ученія самого I. Христа, не
только оказываются явно несостоительнымъ «ме-
ханическое» изъятіе библейской исторіи, — гра-
ницы между библейской и небиблейской исторіей
стерты, надо полагать, окончательно; — этого
основного положенія исторически опровергнуть
повидимому уже не удастся. Естественно поэтому,
что православные апологетические опыты въ этомъ
направленіи носятъ преимущественно характеръ
религіозно-философскій и ведутъ борьбу съ исто-
ризмомъ, какъ таковымъ, вовлекающимъ въ свою
орбиту «мѣсто святое» въ исторической дѣйстви-
тельности. Попытки этого рода сводятся къ тремъ
въ извѣстномъ смыслѣ противоположнымъ типамъ
рѣшенія вопроса.

А.) Полагая, что въ безоговорочномъ допуще-
ніи — хотя бы частичной — зависимости ученія
Христа отъ болѣе раннихъ языческихъ религій

*) Напримѣръ, по отношенію къ религіи Зороастра, къ кото-
рой восходитъ христіанская идея Страшного Суда. Ср. Ed. Meyer.
Ursprung und Anfange des Christentums, особенно т. II, Die Ent-
wicklung des Judentums und Jesus von Nazareth, стр. 58 и сл.

содержится умаленіе Его Божества и абсолютного религіознаго смысла Его ученія, апологетическая мысль стремится усмотреть во всей этой нарисованной историками картинѣ только феноменологическую сторону центрального факта христианства, которой противостоить доступная только религіозному опыту сторона подлиннаго первичнаго бытія. Въ порядкѣ этого первичнаго бытія, т. е. онтологически, зависимость между явленіемъ I. Христа и явленіями религіозной жизни, на него «вліянія» оказавшими и его собою «обусловившими», какъ разъ обратная. Самая онтологическая зависимость въ этомъ случаѣ понимается только въ времени (и въ пространства). Такимъ образомъ мы имѣемъ здѣсь дѣло съ попыткой религіозно-онтологического изъятія «мѣста святого» изъ сферы компетенціи исторической науки: конфликтъ между православнымъ сознаніемъ и исторической наукой какъ будто улаживается цѣнной полнаго увода всего въ явленіи I. Христа религіозно значимаго на абсолютно недоступныя исторической наукѣ въвременные высоты: проблемами бытія въ времени историческая наука, какъ извѣстно, не занимается. Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи такое рѣшеніе едва ли премлемо для самого православнаго сознанія: предоставляя все во времени и въ пространствѣ данное явленіе I. Христа полностью въ распоряженіе исторической наукѣ, констатирующей зависимость его отъ нѣкоторыхъ предшествующихъ ему во времени явленій, оно тѣмъ самымъ въ явленіи Его во времени (и въ пространствѣ) какъ будто допускаетъ умаленіе Божескаго Его естества, ибо: I) все таки обходитъ вопросъ о двуединствѣ исторически даннаго явленія I. Христа, и не освобождаетъ — и во времени въ Немъ нераздѣльно и неразлучно съ человѣческимъ естествомъ соединеннаго — естества Божескаго отъ

констатируемых историкомъ вліяній и зависимостей: вѣдь религіозно-историчскій конфліктъ въ данномъ случаѣ въ томъ и заключается, что человѣческое (— языческое) религіозное ученіе исторически обусловливаютъ собой нѣкоторые моменты ученія Божескаго; 2) оно неизбѣжно влечетъ за собой постановку вопроса, каково же въ такомъ случаѣ онтологическое (внѣвременное) соотношеніе любого другого историческаго явленія и явленій, которыхъ его, по мнѣнію историковъ, до извѣстной степени обусловили. Вѣдь одно изъ двухъ: или это соотношеніе ничѣмъ не отличается отъ онтологического соотношенія между явленіемъ I. Христа и предшествующими ему явленіями религіозной жизни, таковое, по мнѣнію историковъ, частично обусловившимъ, или, наоборотъ, оно не таково и хоть въ чёмъ нибудь отъ этого соотношенія отличается.

Въ первомъ случаѣ мы должны будемъ констатировать и въ планѣ подлиннаго внѣвременна-го бытія умаленіе Божества I. Христа, нѣкоторое поглощеніе Его Божеской природы природой человѣческой, ибо въ этомъ случаѣ явленіе I. Христа онтологически въ этомъ отношеніи ничѣмъ не будетъ отличаться отъ иныхъ историческихъ (т. е. человѣческихъ) явленій. Въ бытіи внѣвременному мы встрѣтимся *mutantis mutandis* съ тѣми же затрудненіями, отъ которыхъ мы стремились уйти, покидая историческую дѣйствительность и временный порядокъ бытія, почему самое понятіе подлинно-бытійной внѣвременной зависимости съ точки зрењія данной задачи апологета теряетъ всякий смыслъ.

Bo второмъ случаѣ теоретически мыслимъ цѣлый рядъ возможностей. Но намъ нѣть надобности ихъ перечислять и рассматривать. Достаточно указать, что въ этомъ случаѣ (или во всѣхъ этихъ случаяхъ), т. е. если явленіе I. Христа

онтологически отъ прочихъ историческихъ явленій въ рассматриваемомъ отношеніи чѣмъ либо отличается, оно отличается отъ нихъ только вслѣдствіе нѣкоторой поглощенности человѣческой природы Его природой Божеской. Въ этомъ случаѣ нельзя будетъ говорить объ онтологическомъ совершенствѣ человѣческой природы И. Христа и о неслитномъ и неизмѣнномъ пребываніи ея въ нераздѣльномъ и неразлучномъ двуединствѣ съ природой Божеской. Если же человѣческому естеству Его, онтологически несовершенному, Божескимъ естествомъ въ какомъ либо отношеніи (кромѣ грѣха) поглощенному, въ исторической дѣйствительности соотвѣтствуетъ человѣческое естество совершенное, то совершенство послѣдняго есть только видимость. Рассматриваемая возможность для православнаго сознанія такимъ образомъ отпадаетъ: она ведетъ къ докетизму.

Итакъ, попытки устранить данный конфликтъ путемъ религіозно-онтологического изъянія «мѣста святого» изъ сферы исторического знанія обречены на неудачу. Помимо чисто философскихъ препятствій, которыхъ мы не можемъ здѣсь касаться, но которыя внѣ всякаго сомнѣнія должны будуть возникнуть въ связи съ критикой самого понятія онтологической зависимости — мыслимой въ порядкѣ, обратномъ времененному, или, точнѣе, безотносительно къ слѣдованию во времени, т. е. не какъ зависимость причинная, и тѣмъ не менѣе какъ будто не отожествляемой съ зависимостью или связью логической — критикой, грозящей быть очень серьезной, если не уничтожающей, — сильнѣйшимъ препятствиемъ къ устраненію данного религіозно-исторического конфликта этимъ путемъ является догматъ православной Церкви въ томъ видѣ, въ какомъ онъ формулированъ Халкидонскимъ соборомъ 451 г., и

въ какомъ онъ и до сихъ поръ сохраняетъ религіозную значимость для православнаго сознанія.

Б.) Ясно, что перенесеніе въ историческій процессъ представлениі о подлинно-бытійномъ, онтологическомъ соотношеніи рассматриваемыхъ нами историческихъ явленій есть только болѣе послѣдовательное проведеніе принципа онтологического первенства историческаго явленія I. Христа, т. е. принципа зависимости отъ него всѣхъ историческихъ явленій, хотя бы они ему во времени и предшествовали съ одной стороны, и независимости его самого отъ таковыхъ съ другой: вѣдь ограничивать это онтологическое первенство сферой внѣ временнаго первичнаго бытія и допускать въ бытіи «вторичномъ» соотношеніе историческихъ явленій — при извѣстныхъ условіяхъ — даже обратное, значитъ либо считать въ историческомъ бытіи находимыя отношенія видимостью-иллюзіей, либо полагать, что бытіе первичное безсильно опредѣлить собой во всѣхъ отношеніяхъ бытіе вторичное, вслѣдствіе чего оно до извѣстной степени лишается своего признака первичности. Естественно поэтому, что стремленіе обнаружить это онтологическое первенство и въ бытіи вторичномъ (временному, историческому) не можетъ не владѣть апологетической мыслью. Религіозно-онтологическое изъятіе превращается въ религіозно-онтологическое внѣдреніе въ историческую дѣйствительность, въ конкретную историческую конструкцію, а послѣдняя неизбѣжно влечеть за собой пересмотръ «ложныхъ» предпосылокъ исторической науки, т. е. тѣхъ, которыя препятствуютъ усматривать въ историческомъ явленіи I. Христа «Богочеловѣческій источникъ истории», «реальный центръ исторической динамики и онтологическое средоточіе всего историческаго бытія». Вѣдь всякая попытка оспаривать не вообще и принципіально историческую обусловлен-

ность историческихъ явленийъ, а историческую обусловленность только явленія И. Христа (или «мѣста святаго» — какъ бы широко ни проводились границы комплекса историческихъ явленийъ, подлежащихъ изъятію въ качествѣ такового, —), всякая попытка въ исторической дѣйствительности вообще допускать, напр., вліянія, а по отношенію къ «мѣсту святому» усматривать не вліянія, а «смутныя чаянія и угадыванія», «частичныя предвосхищенія» и т. п. истины христіанства, всякая такая попытка 1) по существу ничѣмъ не будетъ отличаться отъ «механическаго» изъятія того или иного комплекса историческихъ явленийъ, 2) не въ состояніи будетъ устраниТЬ трудностей христологической проблемы. Поэтому остается только одно: опираясь на известную спонтанность психического и соціально-психического бытія и на неизбѣжное отсутствіе во всякомъ историческомъ построеніи полноты причинныхъ комплексовъ, настаивать на невыводимости историческихъ явлений вообще. Посмотримъ, насколько попытки этого рода успѣшны.

«Во всякомъ развитіи, во всякомъ продолженіи (если только оно не мыслится, какъ механическое передвиженіе тѣла въ пространствѣ) появляется нѣчто новое, ранѣе не бывшее. Этого нового никакъ не вывести изъ старого, ни изъ простой перестановки элементовъ старого: тогда бы оно не было новымъ». (*)

Не будемъ углубляться въ вопросъ по существу, допустимъ, что все новое въ историческомъ развитіи никакъ не выводимо изъ старого и спросимъ: I.) будетъ ли изъ этого допущенія слѣдоватъ совсѣмъ особая, свойственная только ему невыводимость исторического явленія И. Христа (или христіанства вообще, Церкви, ея ученія) изъ ста-

*) Л. Карсавинъ. Апологетический этюдъ. «Путь» № 3 стр. 33.

^{*)} Л. Карсавинъ. Філософія історії, стр. 180.

вымъ» (*) съ полнымъ правомъ онъ можетъ противопоставить иное: новое въ исторической дѣйствительности никогда не появляется изъ небытія, тѣмъ не менѣе не переставая быть новымъ. Слѣдовательно ссылка на невыводимость нового изъ старого въ историческомъ развитіи не только неспособна подтвердить принципъ онтологическаго первенства исторического явленія I. Христа (и христіанства), но и не въ состояніи сама по себѣ измѣнить представление историка объ исторической обусловленности всякаго исторического явленія.

Къ сожалѣнію нельзя усмотрѣть большей апологетической успѣшности и въ ссылкѣ на тожество истины и въ низкой оцѣнкѣ роли вліяній при воспріятіи истины.

«Одна и та же истина могла равно, хотя и по разному восприниматься и язычествомъ, и еврействомъ; не потому, чтобы Моисей заимствовалъ ее у Платона или наоборотъ, какъ часто утверждали апологеты, а потому, что это одна и та же истина. Могло конечно существовать и существовало взаимовліяніе. Но оно нимало не устранилось указываемаго основнаго факта; напротивъ — его уже предполагаетъ. Тотъ, кто «вліяетъ», является, по мѣткому выражению Сократа, только повивальной бабкой. Но совершенно противоестественно предполагать, будто повивальная бабка можетъ быть отцомъ ребенка» (**).

Первое очевидно совершиенно не касается вопроса о существѣ и значеніи вліяній въ исторической дѣйствительности. Само собой понятно, что тожество воспринятой и высказанной разными лицами (и въ разное время) истины не есть еще достаточное основаніе для констатированія вліянія со стороны болѣе ранняго усмотрѣнія этой истины

*) Ibid. стр. 237.

**) Л. Карсавинъ. Апологетический этюдъ, стр. 34.

на болѣе позднее. Само собой понятно, что историкъ, утверждающій при такихъ условіяхъ наличие вліянія, обязанъ представить еще дополнительныя доказательства въ пользу такового. Эти доказательства могутъ ему, конечно, и не удастся, но тогда и наличие вліянія не считается доказаннымъ, — если не имъ самимъ, то его читателями и критиками. Впрочемъ моментъ истинности обоихъ тожественныхъ высказываній вовсе не играетъ при этомъ той рѣщающей роли, которая ему въ приведенномъ отрывкѣ какъ будто приписывается. Самыя заблужденія и ошибки въ актѣ человѣческаго познанія тоже закономѣрны, и при известныхъ условіяхъ могутъ оказаться тожественными, такъ что тожество ошибочныхъ высказываній само по себѣ не можетъ заставить историка признать наличие вліянія.

Что же касается оцѣнки роли вліяній, то, не входя въ разсмотрѣніе вопроса о существѣ таковыхъ, слѣдуетъ замѣтить, что 1) оцѣнка эта не можетъ быть однообразной для всего разнообразія констатируемыхъ историкомъ въ исторической дѣйствительности вліяній, что 2) все же въ огромномъ большинствѣ случаевъ историкъ едва ли окажется на ложномъ пути, позволяя себѣ не соглашаться съ Сократомъ и не поддаваться соблазну пріуменьшить роль вліяній; въ частности — поскольку рѣчь идетъ только о вліяніяхъ въ области познавательныхъ функцій (*), — онъ не окажется на ложномъ пути, не слишкомъ довѣряя всеобщей способности находить одну и ту же истину независимо отъ нашедшихъ и высказавшихъ ее ранѣе (**), въ особенности,

*) Историки нерѣдко говорять и о вліяніяхъ въ области стилей, быта, моды и т. п., къ которымъ критерій истинности вообще не примѣнимъ.

**) Вопреки «мѣткому выражению Сократа» эта способность встрѣчается далеко не такъ часто, какъ способность производить на свѣтъ дѣтей безъ помощи повивальной бабки.

если послѣдняя въ средѣ изучаемаго явленія успѣла стать общепризнанной, и если истина эта есть религіозная идея.

Впрочемъ, какъ бы апологетическая мысль ни пыталась реформировать самое понятіе вліяній въ исторической наукѣ, ей все таки не удастся избѣжать вопроса: имѣеть ли право историкъ исходить при изученіи исторического явленія I. Христа (или всего, почитаемаго имъ «мъстомъ святымъ» въ исторической дѣйствительности) изъ представленія о специфической, только этому явленію (или этимъ явленіямъ) свойственной необусловленности ихъ извнѣ исходящими вліяніями? Утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ, очевидно, будетъ равносиленъ «механическому» изъятію большаго или меньшаго комплекса историческихъ явленій, каковое не только не будетъ обнаруживаніемъ онтологического первенства этихъ явленій въ бытіи историческомъ, вторичномъ, но само должно будетъ на принципъ онтологического первенства этихъ явленій опираться. Но и здѣсь не въ этомъ главная бѣда апологета: какъ утвердительный, такъ и отрицательный отвѣтъ не въ состояніи дать выходъ изъ христологической апоріи.

В. Намъ остается поэтому разсмотрѣть еще одну попытку религіозно-философскаго характера устраниТЬ данный религіозно-историческій конфликтъ. Она исходить изъ допущенія всѣхъ констатируемыхъ историкомъ обусловленностей и вліяній по отношенію къ историческому явленію I. Христа, но въ этой обусловленности она не усматриваетъ еще уменія Его Божества. Принявъ во вниманіе, что фактъ крестныхъ мукъ и смерти Спасителя былъ Божественнымъ актомъ добровольнымъ и необходимымъ (для спасенія людей), вполнѣ послѣдовательно отсюда заключить, что и самый фактъ Боговоплощенія въ опредѣленный

моментъ исторического бытія, въ географически опредѣленномъ пространствѣ, въ опредѣленной сре дѣ и культурѣ не могъ быть недобровольнымъ. I. Христосъ не только принялъ крестныя муки и смерть, не только подвергался культурнымъ вліяніямъ своей среды (усвоивъ, напримѣръ, ея языкъ, — палестинскій говоръ арамейского языка), но и воспринялъ религіозныя идеи, этой средѣ свойственные, — добровольно и поэтому нисколько не умаляя Своего Божества. Но религіозныя идеи Онъ воспринялъ, конечно, только истинныя, при томъ такъ, что именно Онъ и только Онъ выразилъ ихъ съ единственнымъ и неповторимымъ совершенствомъ. Поэтому допущеніе всѣхъ находимыхъ историкомъ вліяній не умаляетъ Истины Его ученія, не лишаетъ его абсолютнаго религіознаго смысла.

До тѣхъ поръ, пока историкъ будетъ интересоваться только процессомъ становленія исторического факта и ученія I. Христа, прослѣживая преемственность религіозныхъ идей древняго міра, констатируя, напримѣръ, что идея суда надъ міромъ, свойственная уже религії Зороастра, въ томъ видѣ, въ какомъ она была усвоена позднимъ іудействомъ, (*) явилась также предпосылкой религіознаго мышленія I. Христа, — до этихъ поръ явленіе I. Христа будетъ представляться ему явленіемъ, исторически обусловленнымъ наряду со всѣми другими историческими явленіями. Но какъ только онъ перейдетъ отъ процесса становленія факта къ религіозной оцѣнкѣ и осмысленію какъ самого факта, такъ и всего ему предшествовавшаго исторического развитія, ему придется констатировать абсолютную религіозную цѣнность перваго (абсолютную истинность ученія I. Христа),

*) Дуализмъ, ограниченный монотеизмомъ, «Сынъ человѣческій» въ качествѣ спасителя, судь надъ міромъ и вѣра въ бессмертіе. Ср. Ed. Meyer, op. cit.

а поэтому и весь смыслъ развитія древняго міра усмотрѣть въ подготовкѣ Его пришествія и Его ученія.

Такое рѣшеніе съ первого взгляда подкупаєтъ своимъ казалось бы безболѣзненнымъ улаживаніемъ конфликта. Однако и оно непріемлемо для историка въ силу вѣскихъ соображеній: 1) Смыслъ какого либо предмета (дѣйствія, события) можетъ находиться только въ этого предмета. Слѣдовательно смыслъ исторического развитія древняго міра нельзя искать внутри самого исторического развитія такового (кстати, до какой хронологической даты онъ — древній?), нельзя его искать и въ отдѣльномъ его эпизодѣ. Если тѣмъ не менѣе смыслъ всего его развитія усматривается въ подготовкѣ такового эпизода, то это возможно только потому, что эпизодъ этотъ — историческое явленіе І. Христа — въ представлениі историка подвергается нѣкоторому незамѣтному религіозно-цѣнностному изъятію изъ всего процесса развитія древняго міра. Какъ только историкъ усмотрѣлъ смыслъ развитія древняго міра въ подготовкѣ явленія І. Христа, онъ въ этомъ явленіи уже пересталъ видѣть одно изъ звеньевъ такового развитія, а усмотрѣлъ въ немъ нѣчто въ такового находящееся. Слѣдовательно такое осмысленіе все же содержитъ скрытое отрицаніе исторической реальности явленія І. Христа. 2) Если историкъ будетъ усматривать *весь* смыслъ развитія древняго міра въ подготовкѣ явленія І. Христа (или христіянства вообще), онъ принужденъ будетъ подвергать *всѣ* явленія этого развитія окончательной оцѣнкѣ именно съ точки зрѣнія этого абсолютного смысла всего развитія и этой абсолютной цѣнности. При этомъ онъ однако несомнѣнно погрѣшилъ противъ основного требованія объективности оцѣнки (*Wertschätzung*) въ исторической наукѣ, не допускающей оцѣнки истори-

ческихъ явлений съ точки зрењія цѣнностей, въ эпоху изучаемаго явленія непризнанныхъ и даже неизвѣстныхъ (къ каковымъ для дохристіанскаго міра нельзя будетъ не отнести грядущее явленіе И. Христа). 3) Даже согласившись съ необходимостью допускать въ исторической науки оценку, производимую историкомъ съ точки зрењія признаваемыхъ имъ абсолютныхъ цѣнностей (независимо отъ признанности ихъ въ изучаемую эпоху), придется все же констатировать, что абсолютные цѣнности, признаваемыя современнымъ историкомъ не исчерпываются учениемъ И. Христа и христіанствомъ засвидѣтельствованными, но что наоборотъ нѣкоторыя абсолютные цѣнности, признаваемыя какъ современнымъ историкомъ, такъ и дохристіанскимъ міромъ, христіанствомъ, какъ таковыми, были восприняты и усвоены съ опозданіемъ, частично и неполно, и что высшія достиженія по отношенію къ нимъ не всегда оказываются внутри христіанства. Таковы, напримѣръ, эстетическая цѣнность древняго міра... Такова прежде всего цѣнность чистаго, теоретического знанія, не только осуществленіе, но и самое признаніе которой немыслимо безъ «гуманизма» въ смыслѣ «вѣры въ человѣка, какъ бы предоставленного самому себѣ и взятаго... въ противопоставленіи всему остальному» (*). Правда, именно противъ такого фактическаго положенія дѣла апологетъ можетъ попытаться поднять знамя возстанія, усматривая въ признаніи современнымъ историкомъ названныхъ абсолютныхъ цѣнностей, недопризнаваемыхъ Церковью, отрывъ современной культуры отъ Церкви, и стремясь искоренить эту «гуманизмъ». Но въ этомъ случаѣ историкъ не преминеть замѣтить, что такое выступленіе

*) Приведенные въ ковычкахъ слова заимствованы изъ статьи С. Л. Франка «Достоевский и кризисъ гуманизма», «Путь» № 27 стр. 72.

зnamенуетъ собою общій походъ противъ науки, какъ свободнаго исканія истины, но отнюдь не попытку примиренія, улаженія разсматриваемаго нами частнаго религіозно-научнаго конфликта. Наконецъ, 4) само по себѣ абсолютированіе опредѣленнаго, исторически даннаго, а стало быть и все же исторически ограниченнаго и относительнаго явленія — какъ бы ни было велико значеніе этого явленія для всего послѣдующаго историческаго развитія — не содержится необходимымъ образомъ въ принципахъ исторического построенія, а вносится въ таковыя религіознымъ моментомъ, религіознымъ сознаніемъ историка.

Какъ бы то ни было, и религіозно-цѣнностное изъятіе «мѣста святого» неспособно удовлетворить историка. Едва ли оно впрочемъ приемлемо и для строгой церковной апологетической мысли, пребывающей чаще всего въ стадіи «механическаго» изъятія и отчасти религіозно-онтологического внѣдренія: болѣе, чѣмъ вѣроятно, что допущеніе въ процессѣ становленія явленія И. Христа, какъ исторического факта, всѣхъ находимыхъ историками вліяній религіозныхъ идей языческаго міра окажется для нея несогласуемымъ съ церковными представленими объ этомъ событии.

4.

Изъ всей столь тревожной для православнаго сознанія проблематики религіозно-историческаго конфликта мы имѣли возможность остановиться только на двухъ ея моментахъ: на проблемѣ библейской критики и на христологической проблемѣ. Мы полагаемъ однако, что намъ удалось показать правильность нашей формулировки сущности этого конфликта, ибо и въ томъ, и въ

другомъ случаѣ методы исторического изученія и построенія, обусловливающіе всякую историческую конструкцію, требуютъ признанія ложности православной исторической конструкціи и смѣны ея; и въ томъ, и въ другомъ случаѣ православное религіозное сознаніе объявляеть эти методы некомпетентными контролировать истинность православной исторической конструкціи; и въ томъ, и въ другомъ случаѣ нельзя себѣ представить рѣшеніе, которое могло бы удовлетворить обѣ стороны, ведущія тяжбу; наконецъ, и въ томъ, и въ другомъ случаѣ конфліктъ въ конечномъ счетѣ, по нашему глубокому убѣжденію, сводится къ столкновенію двухъ независимыхъ другъ отъ друга категорій абсолютныхъ цѣнностей, религіозной и теоретической, каковое не можетъ стать предметомъ нашего въ рамкахъ теоріи исторического знанія намѣченного разсмотрѣнія.

K. С е р е ж н и к о въ .

ПРЕДСОВОРНОЕ ПРИСУТСТВІЕ 1906 ГОДА

(Къ 25-лѣтію попытки церковной реформы въ Россіи).

Петровская церковная реформа 25 января 1721 года — составленіе Духовнаго Регламента и учрежденіе Духовной Коллегіи, преобразованной въ Св. Синодъ, — измѣнила строй Русской Церкви кореннымъ образомъ. Регламентъ установилъ новыя отношенія между Церковью и Верховной властью, признавъ какъ нормальное положеніе правительственную опеку надъ церковными дѣлами и право на вмѣшательство въ нихъ. Конечно, и при московскихъ царяхъ, свѣтская власть нерѣдко вторгдалась въ дѣла церковныя, но эти вторженія не считались какъ постоянное нормальное явленіе; болѣе того это разсматривалось какъ защита церкви, (правда не всегда такъ было), а психологія отношеній къ Русской Церкви до Петра и послѣ него у верховной власти была не только различна, но прямо противоположна. Сама же Церковь изъ почетнаго положенія въ Московской Руси была Петромъ низведена къ положенію другихъ государственныхъ институтовъ. Уже при жизни самого Петра эта ненормальность была сознана многими и вызвала протесты, но суровая рука императора ихъ подавляла, хотя не могла погасить ихъ совершенно. На всемъ протяженіи синодального периода существовало отрицательное отношение къ реформѣ, какъ среди части іерархіи, такъ и среди церковнаго общества, не имѣя силы повлиять на измѣненіе синодального строя или создать хотя бы благопріятную почву для этого (*), необходимость же въ реформѣ въ на-

*) Къ сожалѣнію мы не можемъ здѣсь подробно остановиться на разсмотрѣніи этой критики на протяженіи синодального периода въ исторіи Русской Церкви. По данному вопросу см. книгу Верховскаго, Учрежденіе Духовной Коллегіи и Духовный Регламентъ Р-Д, 1916, 2 тт.

чалѣ 900-хъ годовъ была столь явственна, что иниціативу въ этомъ дѣлѣ, какъ ни странно, взяла сама свѣтская власть.

Общественное движение начала 900-хъ годовъ явилось здѣсь отчасти побудителемъ. Высочайшій указъ отъ 12 декабря 1904 года «о предначертаніяхъ къ усовершенствованію государственного порядка» явился первымъ завѣреніемъ правительства о возможномъ измѣненіи политическихъ и общественныхъ отношеній въ Россіи. Слѣдствіемъ этого указа было образованіе Особого Совѣщенія подъ предсѣдательствомъ С. Ю. Витте, предсѣдателя Комитета Министровъ. Совѣщеніе, приступивъ къ разсмотрѣнію существовавшаго правопорядка, не могло, конечно, не затронуть и вопроса о положеніи Русской Церкви, тѣмъ болѣе, что въ области вѣроисповѣдныхъ отношеній намѣчались нѣкоторыя измѣненія. Слѣдствіемъ чего позже явился извѣстный указъ отъ 17 апрѣля 1905 года «о вѣротерпимости». Указъ предоставлялъ льготы и свободы старообрядчеству, инославнымъ и иновѣрнымъ вѣроисповѣданіямъ, что не могло не отозваться и на положеніи господствующей православной Церкви.

Еще до указа «о вѣротерпимости», вскорости по образованіи Особого Совѣщенія, Витте, предвидя могущія быть реформы, минуя К. П. Побѣдоносцева, могущественнаго оберъ-прокурора Св. Синода, вошелъ въ сношенія съ митрополитомъ Петербургскимъ Антоніемъ по вопросу о томъ, какія преобразованія въ церковномъ строѣ могли бы быть необходимы или желательны. Уже въ февралѣ 1905 года митр. Антоній поручилъ профессорамъ Петербургской Духовной Академіи составить перечень «вопросовъ» «о желательныхъ преобразованіяхъ въ постановкѣ у насъ церковнаго строя». Въ этихъ вопросахъ, поданныхъ отъ лица митр. Антонія, высказывалось очень осторожно, «не слѣдуетъ ли предоставить православной Церкви больше свободы въ управлении ее внутренними дѣлами» и освободить ее «отъ прямой государственно-политической миссіи.» Далѣе въ «Вопросахъ» спрашивалось, не необходимо ли приступить къ «пересмотру церковнаго строя» и «созвать совѣщеніе изъ іерарховъ, духовенства, свѣдущихъ лицъ и мірянъ». При внимательномъ чтеніи «вопросовъ» митр. Антонія нельзя не замѣтить косвенного осужденія существовавшаго синодального строя, тѣмъ болѣе, что дѣжалось даже глухое упоминаніе о патріаршествѣ.

Витте нашелъ, однако, что «вопросы» не освѣщаются достаточно положеніе Русской Церкви и представилъ отъ своего имени въ февралѣ же мѣсяцѣ въ Совѣщеніе записку «О современномъ положеніи Православной Церкви». Въ этой запискѣ, составленной видно лицомъ свѣдущимъ, на первый планъ

выдвигался «неканонический характеръ церковной реформы Петра». Одновременно указывалось на «соборное начало, какъ отличительную особенность древняго православія» и на желательность «соборного управлениі» съ патріархомъ во главѣ. Авторъ записки отмѣчалъ, что современное церковное управление имѣеть «замкнутый канцелярскій характеръ» и «постоянной преградой между Церковью и народомъ, Церковью и Государемъ стоитъ свѣтскій бюрократическій элементъ». Въ запискѣ не мало стрѣль пускалось въ сторону «свѣтскаго» управлениія т. е. оберъ-прокурора. Послѣдній, К. П. Побѣдоносцевъ, представилъ 12 марта отвѣтъ на записку Витте — «Соображенія по вопросамъ о желательныхъ преобразованіяхъ въ постановкѣ у насть Православной Церкви». Отвѣтъ Побѣдоносцева не вносилъ ничего новаго и въ общихъ тонахъ полемизировалъ съ запиской Витте. Болѣе энергично Побѣдоносцевъ отрицалъ необходимость возстановленія патріаршества. Въ періодъ послѣдняго, по мнѣнію Побѣдоносцева, въ строѣ Русской Церкви были только «отрицательныя стороны» и все было проникнуто «мертвенностью обрядового формализма». Само патріаршество было утверждено только по соображеніямъ политическимъ. Петровская же реформа замѣнила его постояннымъ «соборнымъ» управлениемъ, каковымъ Побѣдоносцевъ считалъ синодальныи строй. Оберъ-прокуроръ подчеркивалъ далѣе, что въ его прокурорство не разъ были соборы «помѣстной Церкви въ Казани, Иркутскѣ и Киевѣ», разумѣя здѣсь епархиальные съѣзы расширенного характера. Что касается 19-го вѣка вообще, то Побѣдоносцевъ находилъ, что трудно говорить «о стѣсненіяхъ высшаго церковнаго управлениія и дѣятельности духовенства со стороны Государственной власти». Таковы были взгляды этого влиятельнаго чиновника российской церкви, твердо вѣрившаго въ свою систему «управлениія» дѣлами церкви.

Витте не замедлилъ представить въ отвѣтъ контрѣ-записку и въ нѣдрахъ самаго Совѣщанія, казалось, должна была возгорѣться полемика. Однако, Побѣдоносцевъ поспѣшилъ использовать еще не прекратившееся вліяніе и уже 12-го марта, въ день подачи имъ записки, воспользовало высочайшее повѣленіе «изъять вопросъ изъ Совѣщанія и передать на разсмотрѣніе въ Св. Синодъ». Побѣдоносцевъ видно лелѣялъ надежду, что Синодъ, гдѣ виталъ его властный образъ, положить все дѣло подъ сукно. Но надежды его не оправдались, ибо Синодъ послѣ трехъ засѣданій, 15, 18 и 22 марта, представилъ всеподданѣйшій докладъ, въ которомъ говорилось о необходимости «пересмотрѣть Государственное положеніе православной Церкви». Какъ предложенія въ докладѣ выдвигали-

лось: 1) кромъ постоянныхъ членовъ Синода вызывать въ послѣдній и другихъ іерарховъ Русской Церкви поочередно и возглавить Синодъ «чести ради Россійскаго Государства» патріархомъ «со всѣми каноническими полномочіями областнаго митрополита»; 2) созвать Помѣстный соборъ изъ «всѣхъ епархіальныхъ епископовъ православной Россійской Церкви». Сей соборъ долженъ быть бы заняться всѣми неотложными дѣлами церковными и выбрать патріарха.

Къ означеному докладу Синодъ добавилъ адресъ на имя Государя, гдѣ указывалось, что въ возстановленіи «соборнаго начала, теперь не дѣйствующаго, заключается насущная нужда Россійской Церкви». Докладъ и адресъ съ присовѣупленіемъ иконы были вручены императору Николаю II delegацией въ лицѣ митрополита Антонія Петербургскаго, Владимира Московскаго и Флавіана Кіевскаго. Синодскій докладъ понималъ довольно своеобразно «соборное» начало, если считать, что на помѣстномъ соборѣ должны принимать участіе только епархіальные епископы; вопросъ же о возстановленіи патріаршества понимался не какъ органическая реформа, а скорѣе какъ помпезное завершеніе синодального бюрократического механизма, который бы, конечно, дѣйствовалъ по старому. Необходимо отмѣтить, что докладъ совершенно не касался важнаго вопроса объ оберъ-прокуратурѣ и ея отношеніи къ Помѣстному Собору и патріарху.

31 марта 1905 года послѣдовала высочайшая резолюція, которая, соглашаясь принципіально съ положеніями доклада, признавала, однако, необходимымъ отложить созваніе Помѣстнаго Собора ввиду переживаемаго «тревожнаго времени».

Казалось, что столь важный вопросъ погребенъ, если не навсегда, то во всякомъ случаѣ на довольно продолжительное время. Но, необходимо отмѣтить, что въ самомъ Синодѣ «соборныя» настроенія не заглохли, такъ какъ 27 іюня т. г. былъ разосланъ всѣмъ епархіальнымъ архіереямъ запросъ о ихъ мнѣніи о желательныхъ преобразованіяхъ. Запросъ этотъ всколыхнулъ церковную жизнь на мѣстахъ, проникнувъ и въ среду духовенства и церковнаго общества, но всетѣтиль онъ различное отношеніе. Архіерейскіе отзывы, составившіе три обширныхъ тома, даютъ интересный матеріаль о взглядахъ русскаго епископата. Надо отмѣтить, что епископать съ большимъ вниманіемъ отнесся къ запросу и его отвѣтъ былъ единодушенъ въ признаніи необходимости церковной реформы въ Россіи. Нѣкоторые архіереи созвали даже особыя совѣщанія изъ мѣстнаго духовенства, какъ напр. въ Ярославль, Ригѣ, и подробно обсуждали возбужденные синодомъ вопросы; были и такие, какъ епископъ омскій, запретив-

шій обсуждать запросы, а непокорныхъ, подвергавшій преслѣдованію. Только епископъ туркестанскій отнесся отрицательно къ возстановленію патріаршества, остальные же признавали сіе необходимымъ въ интересахъ Русской Церкви.

Особенно заинтересовалось реформой московское духовенство, не встрѣчая правда, большой поддержки со стороны мѣстного митрополита. Въ «Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія», прозявавшаго въ бездѣліи, началось оживленное обсужденіе предполагаемыхъ реформъ; дѣлались доклады для выясненія волнующихъ вопросовъ въ историческомъ и каноническихъ отношеніяхъ. Осеню 1905 года, когда образовалась партія «17 октября», при послѣдней создалась даже «Комиссія по церковнымъ и вѣроисповѣднымъ вопросамъ»; собранія послѣдней не носили партійнаго характера и скоро стали центромъ обсужденія церковной реформы. Въ 1905-06 годахъ наши церковно-исторические журналы заполнились многими статьями по волнующимъ вопросамъ, давая читателю богатый матеріаль и освѣщаю спорные вопросы церковной исторіи и канонического права. Появился цѣлый рядъ брошюръ и одна изъ нихъ, «О Соборѣ» Льва Тихомирова, была представлена въ Царское Село. Быть можетъ она и обратила вниманіе и 17 декабря въ Царское Село были вызваны митрополиты Антоній, Владимиръ и Флавіанъ «для непосредственнаго имъ преподанія царственныхъ указаний къ предстоящему созванію Помѣстнаго Собора Всероссійской Церкви», какъ гласило въ «Церковныхъ Вѣдомостяхъ», а 27 декабря митрополитъ Антоній получилъ высочайший рескриптъ, предлагавшій тремъ высшимъ іерархамъ опредѣлить время для созыва совѣщенія по обсужденію желательныхъ реформъ. 14 января 1906 года Св. Синодъ постановилъ учредить особое присутствіе подъ предсѣдательствомъ митр. Антонія. Синодальное постановленіе получило 16 января высочайшее утвержденіе и такъ возникло «Высочайше утвержденное Предсоборное Присутствіе 1906 года», начавшее свою работу 8 марта и закончившееся 15 декабря 1906 года, и оставившее намъ въ наслѣдие четыре тома «Журналовъ и протоколовъ» (СПБ. 1906-07).

* * *

Въ Предсоборномъ Присутствіи, согласно высочайше утвержденного опредѣленія Св. Синода, приняли участіе: предсѣдатель — митр. Антоній; члены: митр. Владимиръ Московский, митр. Флавіанъ Киевский, архіепископы: Дмитрій Херсонскій, Никаноръ Литовскій, Іаковъ Ярославскій, Сергій Финляндскій; епископы: Антоній Волынскій (въ томъ же году возве-

денный въ сань архієпископа), Арсеній Псковський, Стефанъ Могилевский; Оберъ-прокурору и его Товаришу было предо-ставлено также участіе въ Присутствії. Далѣе въ составъ его были приглашены цѣлый рядъ лицъ — профессора, историки и канонисты, — нѣкоторые изъ нихъ изъ бѣлага духовенства. Кромѣ того по докладу митрополита Антонія въ Присутствіе были приглашены — ген. А. Кирѣевъ, князь Е. Н. Трубецкой, Д. Самаринъ, Д. Хомяковъ, Н. Аксаковъ, А. Папковъ, извѣстные по своей «приверженности къ православной Церкви» и мо-гущіе принести «существенную пользу», далѣе Левъ Тихо-мировъ, прис. повѣр. Н. Кузнецовъ, игравшій потомъ большую роль въ Предсоборномъ Присутствіи, какъ противникъ патріар-шества, и нѣсколько еще профессоровъ и лицъ бѣлага духовен-ства изъ провинціи, — близко знакомыхъ съ нуждами церков-но-приходской жизни.

Дѣятельность Предсоборнаго Присутствія была раздѣ-лена на семь отдѣловъ. Первый — пред. арх. Дмитрій — о составѣ помѣстного собора, порядкѣ разсмотрѣнія и рѣшенія дѣлъ на соборѣ, о преобразованіи центрального церковнаго управлениія; второй — предс. арх. Никаноръ — о раздѣленіи Россіи на митрополичи округа и о преобразованіи мѣстнаго церковнаго управлениія; третій — предс. арх. Іаковъ — объ орга-низациіи церковнаго суда и пересмотрѣ законовъ о бракахъ; четвертый — предс. еп. Стефанъ — о благоустроеніи приход-ской жизни, и о церковной школѣ и общественной дѣятельно-сти священнослужителей; пятый — предс. еп. Арсеній — о духовно-учебныхъ заведеніяхъ и ихъ преобразованіи; шестой — предс. арх. Антоній — по дѣламъ вѣры: о единовѣріи, старообрядчествѣ и др.; седьмой — предс. арх. Сергій — о мѣ-рахъ къ огражденію православной вѣры и христіанского bla-гочестія отъ неправыхъ ученій и толкованій въ виду укрѣпле-нія началь вѣротерпимости въ Россіи. Вопросы изъ отдѣловъ должны были поступать на окончательное обсужденіе общаго присутствія. Однако, указомъ Св. Синода отъ 25 октября 1906 года было предписано вопросы по отдѣламъ первому, пято-му и шестому передать прямо на обсужденіе Св. Синода, чѣмъ плодотворность работы была сильно пріуменьшена.

Прежде чѣмъ перейти къ разсмотрѣнію работы Предсобор-наго Присутствія, необходимо отмѣтить, что, продѣлавъ боль-шую работу по церковной реформѣ, Присутствіе не смогло ее довести до благого конца. Дѣятельность его была остановле-на на поль пути, и верховной властью было признано прежде-временнымъ созвать Помѣстный Соборъ и произвести церков-ную реформу. Основанія находили въ напряженномъ обществен-номъ настроеніи и революціонномъ движеніи тѣхъ годовъ.

Созывъ Государственной Думы и, вообще, события государственно-политического характера захватили общественное внимание, а церковные интересы отошли на второй планъ. Стой Русской Церкви остался неизмененнымъ, пока въ 1917 году предъ лицомъ іерархіи, духовенства и церковнаго общества снова не всталъ вопросъ о церковной реформѣ.

Въ настоящей статьѣ мы останавливаемъ наше вниманіе на работѣ первого отдѣла Предсоборного Присутствія, занятаго разрешеніемъ главнѣйшихъ вопросовъ предполагаемой реформы: о созывѣ Помѣстнаго Собора и возстановленіи патріаршества.

Когда первый отдѣлъ Предсоборного Присутствія приступилъ къ занятіямъ, то подготавляя основныя положенія церковной реформы, онъ долженъ былъ сразу натолкнуться на очень существенный вопросъ о церковныхъ канонахъ, т. е., объ «обязательности» ихъ въ отношеніи вопросовъ не догматического порядка. Намѣтилось для пониманія понятія «обязательности»: одно, такъ сказать, считающее каноны безусловными и другое небезусловными. Представителями второй точки зрѣнія, главнымъ образомъ свѣтскими канонистами и церковными историками указывалось, что церковно-историческая обстановка времени принятия каноновъ и современности сильно разнится; кроме того каноны устанавливались отчасти казуально и многое, съ чѣмъ теперь приходится имѣть дѣло Церкви, тогда, во время ихъ установленія, нельзя было предусмотретьъ. Безусловность каноновъ, основываясь на 2 правилѣ VI Вселенского Собора, отстаивалъ въ своемъ «Отзыvѣ» о реформѣ арх. Антоній Волынскій и его точка зрѣнія находила также сторонниковъ въ средѣ Присутствія. Не высказываясь решительно по данному вопросу Предсоборное Присутствіе въ своемъ большинствѣ стояло на точкѣ зрѣнія неизменности каноновъ, что въ общемъ и сказалось на проектѣ церковной реформы. Это настроеніе было особенно важно для вопроса о составѣ Помѣстнаго Собора. Предстояло решить, кто долженъ и имѣть право быть членомъ его кромѣ епископата. Извѣстная намъ точка зрѣнія Св. Синода, высказанная имъ въ докладѣ поданномъ имп. Николаю II, гдѣ предлагалось созвать Помѣстный Соборъ только изъ епархиальныхъ архіреевъ, конечно, не выдерживала никакой критики, такъ какъ всѣ епископы, въ силу каноновъ Православной Церкви, признаются членами Помѣстнаго Собора. Такимъ образомъ Предсоборное Присутствіе не имѣло желанія становиться на синодскую точку зрѣнія. Для Предсоборного Присутствія участіе всего епископата, (на одинаковыхъ правахъ), однако, тожеказалось не совсѣмъ приемлемымъ. Былъ поднятъ вопросъ

должны ли быть на соборѣ равноправны епископы правящіе (епархіальныи) и неправящіе. Въ концѣ концовъ Присутствіе постановило, что на Соборѣ присутствуютъ съ правомъ голоса епископы правящіе, или ихъ замѣстители, остальные же принимаютъ участіе съ правомъ голоса только по особому приглашенію Св. Синода. Интересно отмѣтить, что сію точку зрењія особенно отстаивали сами епархіальные архіереи, не желающіе, видно, упускать изъ рукъ право «вязать и разрѣшать».

Вопросъ объ участіи клира и мірянъ вызвалъ очень горячіе споры въ Присутствіи. Само духовенство и церковное общество очень интересовались имъ. Выше упомянутая засѣданія «Комиссіи 17 октября» удѣляли ему свое вниманіе. Среди епископата, участвовавшаго въ Предсоборномъ Присутствіи, было очень сильное теченіе къ недопущенію, полному или частичному, клириковъ и мірянъ къ работѣ Помѣстного Собора. Намѣтилось три точки зрењія. Одна — категорическая, требовавшая вообще недопущенія клира и мірянъ въ составъ Собора; ее представляли арх. Антоній Волынскій и еп. Лаврентій Тульскій (послѣдній въ отзывѣ на «Запросъ» Св. Синода). Другая точка зрењія, отстаиваемая арх. Сергиемъ Финляндскимъ въ его статьяхъ и «отзывахъ», считала возможнымъ предоставить клирикамъ и мірянамъ только совѣщательный голосъ, что въ конечномъ итогѣ, оставляя послѣднее рѣшеніе за епископатомъ, практически мало отличалось отъ предыдущей. Объ эти точки зрењія опирались на букву каноновъ и свидѣтельство церковныхъ историковъ, гдѣ говорится о рѣшающемъ значеніи голоса епископата. Третья точка зрењія, руководствуясь практикой церковной во II и III столѣтіяхъ, а также и авторитетомъ Апостольского Собора, указывала на необходимость привлечь и клиръ и мірянъ къ работѣ въ Помѣстномъ Соборѣ съ правомъ рѣшающаго голоса. Сторонниками ея было бѣлое духовенство и представители церковнаго общества. Особенно отстаивалъ эту точку зрењія Н. Д. Кузнецovъ въ своихъ многочисленныхъ рѣчахъ и особыхъ мнѣніяхъ. Большинство канонистовъ и профессуры поддерживали эту же точку зрењія. Сочувственно относился къ ней и еп. Германъ Саратовскій, бывшій сторонникъ также и допущенія клира и мірянъ въ Св. Синодѣ. Совершенно ясно, что третья группа при обсужденіи вопроса объ организаціи реформированнаго синода считала обязательнымъ ввести въ его составъ и представителей отъ клира и мірянъ. Первый отдѣль большинствомъ голосовъ призналъ за клириками и мірянами только право совѣщательного голоса, съ чѣмъ согласилось и общее Присутствіе и утвердило его. Не менѣе горячіе споры возникли и по

вопросу о порядке представительства и выбора на местах членовъ Помѣстного Собора отъ клира и мирянъ. Предсоборное Присутствіе признало порядокъ одностепенныхъ выборовъ, оставляя за епархиальными архіереемъ право утвержденія, но при высочайшемъ утвержденіи положенія о составѣ Помѣстного Собора они были замѣнены двухстепенными для клира (причёмъ могутъ быть избираемы только священники), а для мірянъ трехстепенные.

Здѣсь мы останавливаемъ свое вниманіе только на вопросахъ принципіального характера, не входя въ разсмотрѣніе отдѣльныхъ чисто техническихъ сторонъ внутренняго расположка Помѣстного Собора.

Существеннымъ былъ также и вопросъ о томъ быть ли засѣданіямъ Собора открытыми или закрытыми. Руководствуясь практикой вселенскихъ соборовъ, было признано считать засѣданія открытыми и общедоступными. Предсѣдательство на Соборѣ было признано за первоприсутствующимъ членомъ Св. Синода, а мѣстомъ Собора избрана древняя столица Россіи — Москва.

Теперь мы должны обратиться къ разсмотрѣнію второго важнаго и принципіального вопроса о преобразованіи высшаго церковнаго управления. Согласно апостольскимъ правиламъ и постановленіямъ вселенскихъ и мѣстныхъ соборовъ древней церкви, высшая власть въ помѣстной церкви принадлежитъ Помѣстному Собору, созываемому не менѣе одного раза въ годъ. По чисто географическимъ и общественнымъ причинамъ, примѣнить это каноническое положеніе къ Россіи было крайне затруднительно. Присутствіе признало, что Помѣстный Соборъ Всероссійской Церкви долженъ созываться не рѣже, чѣмъ одинъ разъ въ десять лѣтъ. Сей Помѣстный Соборъ является высшей властью и обладаетъ полнотой судебной, административной и законодательной власти въ Русской Церкви. Въ промежутокъ между созывами Соборовъ его дѣйствующимъ и полномочнымъ органомъ является Св. Синодъ. Присутствіе признало, что Синодъ долженъ состоять только изъ епископовъ, числомъ 12 и предсѣдателя; послѣдній постоянный, а епископы на одну треть постоянные, остальные же смѣняющіеся.

Кому же быть предстоятелемъ Русской Церкви въ ее повседневной жизни? Таковымъ долженъ быть патріархъ. Вопросъ о патріаршествѣ встрѣчалъ сочувственное отношеніе русского епископата. Просматривая отзывы епархиальныхъ архіереевъ, мы видимъ только одинъ отрицательный по этому вопросу отвѣтъ, принадлежавшій еп. туркестанскому. Главнымъ сторонникомъ возстановленія патріаршества былъ

арх. Антоній Волинський, доказуючи необхідність цього даже до созыва Помѣстного Собора. Менеє сочувственное от-ношеніе находимъ мы у свѣтскихъ богослововъ, канонистовъ и представителей клира. Не надо забывать, что это было время слишкомъ большой популярности среди общества ідей представительного строя. Государственное единовластіе встрѣчало отрицательное отношение. Возстановленіе единоличной власти патріарха, хотя бы и контролируемаго періодическими помѣстными соборами, пугало многихъ. Приводились даже, правда необоснованные, доводы, что патріаршество противорѣчить ідеѣ соборности. Та же интеллигенція, которая возмущалась порядками синодального періода, теперь стреми-лась къ «соборности» управлениія, подходя съ свѣтской, полити-канствующей точки зрењня. Главнымъ представителемъ ан-типатріаршій стороны былъ Н. Д. Кузнецовъ, присяжный повѣренный Московской Судебной Палаты, игравшій большую роль въ Предсоборномъ Присутствії.

Необходимо отмѣтить, что среди сторонниковъ возстанов-ленія патріаршества, послѣднее понималось различно. Такъ арх. Антоній стоялъ на точкѣ зрењня болїе неограниченной власти патріарха, тогда, какъ другіе (напр. проф. Заозерскій, проф. Остроумовъ и др.), признавали полную его подчиненность періодически созываемымъ помѣстнымъ соборамъ, отъ лица которого патріархъ управляетъ и представляетъ церковь. Предсоборное Присутствіе склонилось ко второй точкѣ зре-нія. Такоже сложнымъ являлся вопросъ объ отношеніяхъ пред-стоятеля Русской Церкви и Верховной власти. При самодержавномъ строѣ отношенія эти были болїе ясными и понимались, какъ непосредственные. Между тѣмъ въ 1906 года Верховная власть должна была дѣйствовать при помощи Государственна-го Совѣта и Государственной Думы. Сноситься черезъ послѣд-нихъ съ Верховной Властью для Патріарха едва ли было удоб-но и практически и съ точки зрењня достоинства Православ-ной Церкви. Предсоборное Присутствіе послѣ обсужденія формулировало эти отношенія слѣдующимъ образомъ: «Православная Церковь въ своихъ внутреннихъ дѣлахъ управляетъ-ся свободно своими учрежденіями». Для основныхъ законовъ Россійской Имперіи предлагалась слѣдующая редакція 65 статьи: «Въ отношеніи Православной Церкви Самодержавная Власть дѣйствуетъ въ согласіи съ признаннымъ єю Всерос-сійскимъ Церковнымъ Соборомъ, постояннымъ Св. Синодомъ и Предстоятелемъ Православной Россійской Церкви — Па-тріархомъ». Необходимо отмѣтить, что эти важные вопросы не были детально выяснены на Предсоборномъ Присутствії и Помѣстному Собору предстояло продѣлать трудную, от-

вѣтственную работу по выясненію важнаго вопроса объ отношеніи Церкви и Государства въ Россіи. Неясенъ быль и вопросъ о функцияхъ Св. Синода: ихъ тоже долженъ быль опредѣлить Помѣстный Соборъ.

Работа Предсоборнаго Присутствія была въ полномъ разгарѣ, когда указомъ Св. Синода ему было предложено закончить таковую 15 декабря 1906 года и предоставить дальнѣйшую разработку матеріаловъ для Собора самому Св. Синоду. Послѣдній въ началѣ 1907 года представилъ предложенія Предсоборнаго Присутствія на Высочайшее утвержденіе, которое, утвердивъ 25 апрѣля «дѣянія» Присутствія, правда съ нѣкоторыми измѣненіями, признало созывъ Помѣстнаго Собора несвоевременнымъ изъ-за «тревожнаго времени».

Прошло десять лѣтъ, посвященныхъ и правительствомъ и обществомъ разрѣшенію другихъ государственныхъ и общественныхъ задачъ, — о церковной реформѣ говорили рѣдко и глуко, пока въ еще болѣе тревожное время, въ 1917 году, Русская Церковь сама не приступила къ леченію своего строя. Всероссійскій Соборъ 1917 года принужденъ былъ, однако, произвести, въ силу измѣнившихся обстоятельствъ, всю подготовительную работу заново, но исторически онъ безусловно тѣсно связанъ съ исторіей Предсоборнаго Присутствія (*).

И. Смоличъ.

Берлинъ.
Декабрь 1931 года.

* Материалы: Журналы и Протоколы Предсоборного Присутствія. 4 тт. СПБ, 1906-07. А. Р. Историческая переписка о судьбахъ Православной Церкви. Москва 1912. Н. Д. Кузнецова, По вопросамъ Церковныхъ преобразованій. Москва 1906. Труды Московской Комиссіи по церковнымъ вопросамъ. Т. I. Москва 1906.

Литература: Верховский, Учрежденіе Духовной Коллегіи и Духовный Регламентъ. Рн. Д 1916. Т. I-II. Огневъ, Церковный Соборъ, Москва 1905. Суетовъ. О Высочайше утвержденномъ при Св. Синодѣ особомъ Присутствіи для разработки вопросовъ подлежащихъ разсмотрѣнію Всероссійскаго Собора. Юрьевъ 1912. Кроме того много данныхъ для освѣщенія необходимости реформы даютъ статьи различныхъ авторовъ въ Богословскомъ Вѣстникѣ и другихъ церковно-историч. журналахъ за 1905-1906 годы.

О ТРАГИЧЕСКОМЪ НЕЧУВСТВІЇ

(по поводу статьи Б. Вышеславцева « Трагизмъ возвышенного и спекуляция на понижение»).

Мнѣ хотѣлось бы сдѣлать нѣсколько замѣчаній по поводу той части статьи, въ которой авторъ пытается опредѣлить духовную сущность коммунизма.

Статья эта очень характерна для того, что обыкновенно пишется и говорится въ современномъ христіанствѣ о коммунизмѣ. Этихъ характерныхъ чертъ двѣ: во первыхъ, непоколебимая увѣренность въ своей правотѣ и во-вторыхъ, упорное не желаніе видѣть въ коммунизмѣ что-либо, кромѣ разгула низшихъ страстей. Мы, христіане, люди возвышенного, тонкой духовной оцѣнки; наше призваніе — подвигъ и жертвы. А тѣ — то профаны, говорящіе на своемъ хамскомъ нарѣчіи, люди духовно помраченные, про которыхъ сказано, что чрево — ихъ богъ. Мы не должны смущаться тѣмъ, что сейчасъ успѣхъ на ихъ сторонѣ. Богъ видитъ правду и, когда придетъ время, Онъ ее скажетъ...

Таковъ общий тонъ статьи, такова точка зреїння большинства христіанъ. Есть, правда, христіане, которые совсѣмъ не такъ спокойны за свою судьбу и которые видятъ въ современныхъ потрясеніяхъ прежде всего справедливое наказаніе за наши грѣхи. Но при этомъ коммунизмъ обычно воспринимается лишь какъ орудіе Божіей кары. Взятый уже самъ по себѣ, онъ представляется такимъ же безсмысленнымъ и жестокимъ явленіемъ какъ какое нибудь землетрясеніе или повальная болѣзнь. И почти совсѣмъ не ставится вопросъ о смыслѣ коммунизма, именно какъ явленія общественного, какъ вызовъ христіанству, какъ попытки осуществить то, что давнымъ давно должны были сдѣлать христіане, — и не сдѣлали.

Если даже обликъ коммунизма, какъ онъ данъ въ статьѣ,

соответствует действительности, то и въ этомъ случаѣ, развѣ не наша вина, что мы, знающіе высшую правду, не сумѣли передать ея другимъ? Что Россія стала ареной войны противъ Бога? Развѣ каждый ударъ по церкви не есть результатъ прямого попустительства съ нашей стороны? А что если въ коммунизмѣ есть нечто большее чѣмъ только борьба за сытое чрево? Въ статьѣ много говорится о тонкомъ умѣніи христіанъ давать нравственную оцѣнку. Но не проявляется ли современное христіанство исключительной духовной слѣпоты въ вопросахъ соціальныхъ? Не работаетъ ли оно передъ господствующимъ общественнымъ строемъ? Можно ли на самомъ дѣлѣ сказать, что въ основѣ всякаго большевизанства лежитъ преклоненіе передъ техническими достижениями коммунистовъ? Вѣдь англійскую или американскую молодежь никакими Днѣпростроями не удивишь. Не правильнѣе ли предположить, что они инстинктивно чувствуютъ въ коммунизмѣ какую то правду, какой то тревожный упрекъ?

Много вопросовъ возникаетъ при чтеніи статьи и, прежде всего, одинъ основной вопросъ. Да чѣмъ же, въ концѣ концовъ, объясняется господство коммунистовъ въ Россії? Какимъ образомъ удалось имъ свергнуть Временное Правительство, выдержать ожесточенную гражданскую войну, разрушить вѣками сложившейся бытъ, повернуть жизнь страны по новому руслу и черезъ 15 лѣтъ все еще стоять у власти? Чѣмъ удалось имъ привлечь на свою сторону миллионы обыкновенныхъ русскихъ юношей и дѣвушекъ? Неужели спекуляціей на пониженіе, обѣщаніемъ сытой и довольной жизни? Но давать такое объясненіе — это значитъ быть plus royaliste que le roi, это значитъ утверждать что экономической факторъ играетъ въ жизни общества рѣшающую роль при чемъ утверждать это въ такой рѣзкой формѣ, на которую не согласится ни одинъ марксистъ. Если мы въ противоположность материалистическому пониманію исторіи придаемъ большое значеніе развитію и борьбѣ идей (чего впрочемъ не отрицаютъ и марксисты), то казалось бы, намъ слѣдовало въ первую очередь постараться найти ту идею, благодаря которой коммунисты одержали верхъ надъ своими противниками.

Меня вообще удивляетъ та легкость, съ которой эмиграція расточаетъ проклятія по адресу большевиковъ, какъ если бы каждое ругательство, брошенное въ нихъ рикошетомъ не поражало и насъ самихъ. Недавно мнѣ пришлось слышать, какъ одинъ видный русскій общественный дѣятель далъ такое опредѣленіе коммунистамъ (да еще передъ иностранной аудиторіей):

«Русские коммунисты, это обезьяны, умѣюЩія стрѣлять».

Очень хотѣлось мнѣ спросить этого дѣятеля: Кто же, въ такомъ случаѣ, мы, русскіе бѣженцы? Обезьяны, которыя не умѣютъ стрѣлять?

Теорія марксизма полна противорѣчій. Въ основу бытія кладется бездушная матерія — и эта же матерія надѣляется способностью къ діалектическому развитію. Отрицается свобода воли, — и весь марксизмъ есть сплошной призывъ къ дѣйствію, къ борьбѣ. Отрицается абсолютная мораль, — весь марксизмъ насквозь моралистиченъ. Въ виду этихъ противорѣчій, марксизмъ нельзя подводить подъ простыя, однозначныя опредѣленія. Марксизмъ вовсе не материалистиченъ и не безрелигіозенъ, и не амораленъ. Такъ, напримѣръ, марксистъ дѣйствительно согласится, что при извѣстныхъ экономическихъ условіяхъ раздѣленіе общества на классы и эксплоатація одного класса другимъ совершаются по такому же необходимому закону, какъ и тотъ, по которому «большія рыбы поглощаютъ малыхъ». Болѣе того. Марксистъ не станетъ даже утверждать, что эксплоатация есть зло въ принципѣ. Онъ скажетъ только, что эксплоатациіа есть зло съ точки зрењія эксплоатируемаго. И въ то же время жажды соціальной справедливости въ марксизме несравненно сильнѣе, чѣмъ напримѣръ, у современныхъ христіанъ, у которыхъ какъ разъ наоборотъ: въ теоріи они должны были бы болѣзньше переживать наличіе всякаго гнета, на практикѣ же равнодушно проходятъ мимо самыхъ темныхъ сторонъ нашей жизни.

При этихъ противорѣчіяхъ въ марксистскомъ міровоззрѣнніи тѣмъ болѣе недопустимы тѣ упрощенія, которыми изобилуетъ статья Б. Вышеславцева. Такъ, напримѣръ, на протяженіи нѣсколькихъ страницъ въ статьѣ объясняется, какъ одинъ изъ доводовъ противъ марксизма, принципъ несводимости высшей ступени бытія на низшую. При этомъ совершенно упускается изъ виду, что то же самое съ удовольствіемъ повторить каждый марксистъ, излагая одинъ изъ основныхъ законовъ діалектики, законъ перехода количества въ качество. Брядъ ли есть хоть одинъ учебникъ по діалектическому материализму, даже изъ самыхъ элементарныхъ, въ которомъ не было бы особаго отдѣла, посвященнаго критикѣ теоріи сведенія. Между прочимъ въ видѣ примѣра грубаго нарушенія принципа несводимости, часто дѣлаются указанія на опыты проф. Павлова, въ виду тенденціи сводить психическую жизнь организма на физіологические рефлексы. Что марксизмъ произвольно останавливается на полѣ-дорогѣ и за высшую ступень діалектическаго развитія принимаетъ общественного человѣка — это вѣрно. Но изъ этого не слѣдуетъ, что можно приписывать своему противнику то, чего онъ никогда не говоритъ.

«Марксъ обличаетъ буржуазію не за то, что она цѣнить экономической фундаментъ и крѣпко вѣритъ въ него — онъ самъ вѣритъ только въ это — а за то, что она лицемѣрить и проповѣдуется духъ и духовность для успокоенія души... Важно, чтобы экономической фундаментъ не былъ исключительно занятъ капиталистами, важно, чтобы на немъ устроился пролетаріатъ». На это коммунистъ вѣроятно отвѣтилъ бы, что вкусы и вѣрованія буржуазіи вообще ихъ мало интересуютъ. Коммунисты противъ существующаго общественного строя не изъ за лицемѣрія буржуазіи, а потому что строй этотъ основанъ на безжалостной эксплоатациі, на низведеніи человѣка до уровня рабочей скотины, на борьбѣ всѣхъ противъ всѣхъ, приводящей къ кровавымъ и безсмысленнымъ войнамъ. Завоеваніе же экономического фундамента для пролетаріата вовсе не конечная цѣль, какъ думаетъ буржуазія, разсматривающая все съ точки зрѣнія экономического интереса. Для пролетаріата это только первый шагъ къ построенію безклассового общества, когда невозможны будутъ никакой гнетъ, никакая эксплоатациі; не будетъ поводовъ для войны; когда постепенно будутъ отмирать аппараты принужденія, въ томъ числѣ и государство; когда человѣкъ впервые освободится отъ тяжелой, изнуряющей борьбы за существованіе и «свободное развитіе каждого станетъ условіемъ свободного развитія всѣхъ».

Такъ, или примѣрно такъ, отвѣтилъ бы коммунистъ. Обычныя указанія на Совѣтскую Россію онъ отвелъ бы въ сторону на томъ основаніи, что Совѣтской Россіи еще далеко до коммунизма, а что въ настоящее время тамъ развертывается ожесточенная классовая борьба — диктатура пролетаріата. Марксисты всегда прекрасно сознавали, что диктатура пролетаріата, какъ временная фаза, будетъ во многихъ отношеніяхъ прямо противоположной коммунистическому обществу. Можно оспаривать правильность и цѣлесообразность диктатуры пролетаріата, но это будетъ уже споромъ о методѣ, а не конечной цѣли.

Нѣсколько словъ объ этическихъ принципахъ марксизма. Можно, конечно, говорить, что этика марксизма сводится къ положенію — пролетаріатъ можетъ всѣхъ угнетать и убивать, а его никто. Говорить можно, что угодно, но если статья была написана съ цѣлью помочь разобраться въ марксизмѣ, то такое изложеніе марксистской морали врядъ ли можно назвать удачнымъ. Особенно если тутъ же приводится и другой принципъ, который ужъ совсѣмъ безъ всякаго труда будетъ опровергнутъ любымъ комсомольцемъ. Это какое то парламентское заявленіе коммунистовъ, изъ котораго яко-

бы вытекаетъ принципъ, осуждающій индивидуальныя убийства, но оправдывающій убийство массовое. Примѣръ этотъ неудаченъ тѣмъ, что по немъ легко возстановить истинный смыслъ того, что было сказано коммунистами. Чтобы доказать свою непричастность къ отдѣльнымъ уличнымъ убийствамъ, имъ совсѣмъ не надо было дѣлать ссылокъ на пролетарскую мораль. Имъ достаточно было напомнить о томъ общеизвѣстномъ фактѣ, что въ 905-мъ году русскіе большевики не принимали участія въ террористическихъ актахъ, а все свое вниманіе удѣляли на работу въ массахъ, на подготовку вооруженаго возстанія. Большевики были противъ террористическихъ актовъ, не потому что считали индивидуальныя убийства недопустимыми, а потому что видѣли въ нихъ вредную и не нужную трату силъ, ослабляющую партію, какъ разъ въ моментъ наибольшаго напряженія революціонной борьбы. Вѣроятно на этой же точкѣ зрѣнія стоять и современные коммунисты. Этическій моментъ сюда совсѣмъ не входитъ. Это вопросъ не этики, а тактики. Этическая оцѣнка была дана раньше, когда было признано въ принципѣ, что рабочій классъ можетъ и долженъ бороться за свои права съ оружиемъ въ рукахъ. Интереснѣй всего, что такое противопоставленіе массового убийства индивидуальному, именно въ плоскости этической оцѣнки, что по словамъ Б. Вышеславцева является признакомъ предѣльного духовнаго помраченія, на самомъ дѣлѣ примѣняется не у коммунистовъ, а во взаимоотношеніяхъ современныхъ культурныхъ государствъ. Ни одно правительство (будемъ надѣяться) не пошлетъ наемныхъ убийцъ въ другое государство, потому что это безнравственно, и то же правительство, въ другой моментъ, не задумываясь обрушится на своего сосѣда со всей мощью своей арміи, съ танками, аэропланами и удушливыми газами.

Въ мою задачу не входить ни подробный разборъ статьи Б. Вышеславцева, ни, тѣмъ болѣе, защита коммунизма. Мне хотѣлось только отмѣтить, что коммунизмъ есть явленіе несравненно болѣе глубокое и, главное, несравненно болѣе тревожное для нашей совѣсти, чѣмъ это многимъ кажется. Мне хотѣлось также напомнить о старой истинѣ, что никогда не слѣдуетъ преуменьшать силу противника. Пренебрежительно отмахиваясь отъ коммунизма, не желая видѣть въ немъ никакой идеи, никакой правды, мы тѣмъ самымъ безъ борьбы отходимъ въ сторону и только способствуемъ его дальнѣйшему развитію.

Бѣда въ томъ, что одной теоретической критикой марксизма вообще не подорвать. Лучшее опредѣленіе марксизма дано самими марксистами: марксизмъ — не догма, а руковод-

ство къ дѣйствію. Съ измѣненіемъ исторической обстановки измѣнится и марксизмъ. Вотъ что говорять сами марксисты (Р. Люксембургъ): «Это ученіе, подобно прежнимъ теоріямъ классической политической экономіи, прежде всего является духовнымъ отраженіемъ спредѣленного періода хозяйствен-наго и политического развитія, а именно эпохи перехода изъ капиталистической фазы исторіи въ соціалистическую... Насквозь проникнутое историческимъ духомъ, оно претендуетъ лишь на временную истинность. Насквозь діалектическое, оно въ себѣ самомъ носить зародышъ своей смерти... Тѣмъ самымъ ученіе Маркса будетъ рано или поздно, навѣрное, «ниспровергнуто» въ своей самой опасной для современ-наго общественного строя части, но только *вмѣсть* съ существующимъ общественнымъ строемъ».

Вотъ этой злободневностью, а также порывомъ къ дѣйствію, и объясняется въ значительной степени устойчивость марксизма. Никакими теоретическими спорами, указаніями на недостаточность марксистской теоріи знанія и т.д., марксиста не поколеблешь. Единственная критика могла бы стать убийственной критикой марксизма — это противопоставленіе коммунизму активности христіанъ. Если бы мы могли сказать коммунистамъ: посмотрите, какимъ невѣроятнымъ страданіямъ и лишеніямъ вы подвергаете русскій народъ, и посмотрите, какъ благоденствуютъ и процвѣтаютъ христіанская общества, какъ всѣ объединены въ дружномъ и братскомъ трудѣ, какъ создаются условія все болѣе благопріятныя для всесторон-наго развитія личности, какъ уменьшается возможность новой войны... Если бы мы могли сказать нѣчто подобное или, по крайней мѣрѣ, четко и ясно намѣтить *свой* путь, но путь основанный на анализѣ объективныхъ условій, — многіе изъ марксистовъ перешли бы къ намъ.

Къ сожалѣнію христіанство отъ такой дѣйственной кри-тики безконечно далеко. Христіанство въ массѣ еще даже не чувствуетъ, въ чёмъ острота переживаемаго нами кризиса. Статья Б. Вышеславцева не есть исключение въ этомъ отно-шениі.

B. Расторгувъ.

Январь 1933 г.

Лондонъ.

О НЕЧУВСТВІІ И НЕПОНІМАНІІ ТРАГИЗМА

Отвѣтъ г. Растворгуеву.

Въ своей статьѣ «Трагизмъ возвышенного и спекуляція на понижение» я хотѣлъ показать, что христіанство чувствуетъ трагизмъ и побѣждаетъ трагизмъ, а марксизмъ трагизма не чувствуетъ, не понимаетъ и потому не побѣждаетъ. Марксизмъ не чувствуетъ комизма своихъ противорѣчій (намѣченныхъ моимъ оппонентомъ) и трагизма своей философской нищеты. Коммунисты — это люди безъ улыбки и безъ слезъ, они не знаютъ юмора, не чувствуютъ трагизма *въ принятіи преступленія*. Вотъ почему въ ихъ рукахъ все превращается въ трагическій фарсъ: судъ, хозяйство, раскрѣщеніе. Развѣ не комично, что «матеріалисты» прежде всего лишаютъ народъ «матеріальныхъ» благъ? Развѣ не комично, что «экономисты», утверждающіе, что «хлѣбомъ единымъ будетъ живъ человѣкъ», прежде всего оставляютъ народъ безъ хлѣба? Развѣ не траги-комично, что тѣ, которые пишутъ въ своихъ азбукахъ «мы не рабы, рабы не мы», возстанавливаютъ крѣпостное право и рабскій трудъ въ грандіозныхъ размѣрахъ? Развѣ не траги-комично, что противники капитализма возстанавливаютъ капитализмъ въ грандіозныхъ размѣрахъ, самый страшный, эксплоататорскій и тиранническій капитализмъ: государственный капитализмъ? Коммунизмъ вовсе не есть отрицаніе капитализма, а напротивъ, доведеніе капитализма до послѣдняго предѣла, до абсурда: весь капиталъ страны вручается небольшому тресту «аппаратчиковъ», но сверхъ того имъ вручается еще самодержавная власть, которой прежніе капиталисты не имѣли, собственность на души и тѣла «трудящихся», о которой прежніе капиталисты не мечтали. Капитало-Коммунизмъ представляетъ собою такой строй, въ которомъ

права самодержавного треста безконечно увеличились, а права трудящихся сведены къ нулю: трудящіеся «лишены всѣхъ правъ состоянія!» Тутъ есть своя діалектика, весьма неожиданная для марксизма, и понятная только еврейскимъ пророкамъ и христіанамъ; она выражается въ словахъ: «Мнѣ отмщеніе и Азъ воздамъ!» Современный христіанскій философъ одинаково не приемлетъ рѣшенія капитализма и рѣшенія коммунизма. Марксистскій коммунизмъ необходимо признать ухудшеніемъ капитализма. Объ этомъ я достаточно писалъ и въ «Пути» и въ «Новомъ Градѣ». Ни мнѣ, ни этимъ органамъ никто не можетъ бросить обвиненія въ «нечувствіи» соціальной проблемы и зла капитализма. Но я считаю себя въ правѣ указать на то непониманіе и нечувство трагизма (и комизма), на то «окаменѣніе сердца», которое характерно для современной цивилизациіи и для современной молодежи.

Мой оппонентъ какъ будто отрицає мою характеристику сущности марксизма, какъ «редукції» къ экономическому фундаменту. Ни одинъ серьезный марксистъ никогда ее отрицать не пытался и всегда примѣнялъ и будетъ примѣнять, какъ основной методъ; иначе марксизмъ перестанетъ быть «экономическимъ материализмомъ» и монизмомъ. Мой оппонентъ указываетъ на сплошногъ противорѣчіе марксизма, на его морализмъ, на паѳосъ революціонной свободы и творчества. Это вполнѣ вѣрно. Но марксизмъ этого противорѣчія не видитъ. Въ силу этого онъ философски несостоителъ и негодень и инфантilenъ для современной мысли. Философія есть умѣніе видѣть и разрѣшать противорѣчія (антиноміи). Въ этомъ сущность діалектики. Сознательно ввести въ марксизмъ идею цѣнности и моральной оцѣнки, идею свободы личности и творчества — значитъ уничтожить марксизмъ, превратить его въ нѣмецкій идеализмъ, въ Гегеля и Фихте. Кто стрицає редукцію къ экономическому базису и признаетъ несводимую самостоятельность ступеней и категорій бытія — тотъ не марксистъ, ибо онъ принужденъ будетъ признать, что духъ несводимъ къ матеріи, что свобода несводима къ природной необходимости.

Философія есть діалектика и настоящая діалектика убиваетъ марксизмъ. Кто знаетъ діалектику Платона, Плотина, Прокла, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля — тому «діалектика» марксистовъ смѣшна. Въ коммунизмѣ діалектика невозможна, ибо діалогъ невозможенъ: тотъ, кто говоритъ «нѣть», — подлежитъ истребленію. *Діалектика запрещена и уничтожена*, ибо запрещено вскрывать противорѣчія марксизма.

B. Выслеживъ.

ПИСЬМО ВЪ РЕДАКЦІЮ ИЗЪ РУМЫНИИ

Живя у самой границы старой, больной Европы и пребывающего еще въ горячечномъ бреду нового міра, мы особенно чутко прислушиваемся ко всякой живой мысли и новому слову раздающемуся извнѣ. Насъ особенно радуетъ въ этомъ отношеніи тотъ цѣнныи вкладъ, который дѣлаетъ журналъ «Путь» въ сокровищницу религіозно-нравственной литературы, пополняя въ сознаніи читателей пробылъ духовной и религіозной устойчивости, вызванной разочарованіями, сомнѣніями и уныніемъ.

Хотя къ намъ не легко заглядываютъ хорошія книжки и жизнь складывается такъ бѣдно, что и выписать ихъ намъ не подъ силу (мнѣ удалось прочитать 2 сборника 1926 и одинъ 1930 годовъ), тѣмъ не менѣе да будетъ мнѣ позволено подѣлиться какъ читателю нѣкоторыми мыслями и соображеніями, котрьи явились нашему духовному взору и которые не лишены большого значенія для той среды, въ которой я живу и работаю, а могутъ имѣть и вообще большое общее значеніе. Оговариваюсь: я не знакомъ къ сожалѣнію съ общей программой и задачами журнала и потому сужу лишь по прочитанному.

Передо мной богатый литературный матеріалъ русской религіозной мысли, богатая эрудиція сотрудниковъ среди коихъ многіе кориіеи литературы этого рода. Блестящія исследованія въ области догматики, философіи, богатая критика литературно-научныхъ трудовъ данной области, отчеты, библиографія.

Мнѣ ясно, что матеріалъ предназначенъ для образованнаго и не общеобразованнаго, а специально образованнаго читателя и что простообразованному читателю пониманіе этой литературы будетъ затруднительно. Но не только это. Кроме специальной образованности необходима для усвоенія и одухотворенность, подготовленность развитого духа къ воспрія-

тію. И вотъ тутъ то возникаетъ вопросъ: кому призвана служить эта литература — читателямъ первой, или второй категоріи?

Принимая во вниманіе, что для читателя первой категоріи основная мысль, цѣль и заданіе — пропаганда духовно-нравственного восхожденія останется недостижима безъ наличія въ немъ одухотворенности, тогда какъ для второй категоріи пониманіе, благодаря недостатку специальныхъ знаній не можетъ не быть затруднительнымъ, что кругъ читателей, удовлетворяющей обоимъ условіямъ чрезвычайно ограниченъ, журналъ къ сожалѣнію не сможетъ широко выполнить свою миссионерскую задачу.

Можетъ быть мнѣ отвѣтять, что я самъ навязываю такую задачу журналу, что сборникъ предназначенъ именно для читателя либо первой категоріи, можетъ быть въ надеждѣ его обратить (не задаваясь никакой миссионерской задачей), либо той категоріи, которая соединяетъ въ себѣ оба элемента (знаніе и одухотворенность). Въ такомъ случаѣ я извиняюсь, мнѣ значить померещилось, но померещилось хорошо, красиво и цѣнно для меня. Я услышалъ въ строкахъ нѣкоторыхъ проникновенныхъ статей слово проповѣди и мнѣ хотѣлось бы чтобы это не было галлюцинація. Мнѣ ясно насколько нужна вода живая человѣчеству въ дни отчаянія и унынія и мнѣ бы не хотѣлось чтобы этой живой воды лишили малыхъ сихъ тѣ, которые познали ея источники.

Если же я не ошибся, если талантливые, проникновенные люди задаются этими высокими задачами, если имъ хочется протянуть руку помощи больному брату и помочь ему разобраться, найти себя на жизненномъ пути въ порывахъ вѣры и христіанской любви, мнѣ кажется, что расширение рамокъ заданій издательства было бы чрезвычайно цѣнно.

Можетъ быть болѣе популярное изложеніе материала въ параллельномъ изданіи могло бы удовлетворить издательство, можетъ быть специальный отдѣльный сборниковъ могъ бы дать читателю этотъ болѣе популярный материалъ. Но повторяю, что никогда еще не было столь большого количества среди людей алчущихъ и жаждущихъ правды, никогда человѣчество такъ не нуждалось въ своихъ исканіяхъ въ крѣпкой вѣрѣ и религіи, могущей при правильномъ толкованіи примирить его съ кажущимися непримиримыми противорѣчіями жизни, дать ему силу выйти изъ лабиринта сомнѣній на арену полной божественной силы — въ любви и вѣрѣ — жизни.

Сейчасъ человѣчество, въ отчаяніи, ждетъ, не сознавая, пророка, и онъ долженъ прийти, такъ какъ время ему приходитъ. Человѣчество въ своей жизни подошло къ тупику — это

историческое время для прихода пророка. Но подготовлять человечество къ его приходу роль проповѣдника. Проповѣдь нужна для закалы силы духа въ вѣрѣ. Мы давно не слышимъ проповѣди въ православныхъ храмахъ, живой, не казенной, давно умолкъ гласъ пастыря облеченного высокимъ духовнымъ авторитетомъ и намъ тягостно и мы живемъ одинокими. Вѣримъ, молимся, но нѣтъ подъема, нѣтъ религіознаго пасе-са, нѣтъ молитвенного единенія соборне, отсутствуетъ динамика вѣры, которая способна пробудить живое слово устно излагаемое, а за отсутствиемъ устнаго хотя бы и письменное, простое и понятное для всѣхъ.

Если бы эта задача могла бы хоть отчасти быть выполнена издательствомъ создавъ живой флюидъ среди вѣрующаго, молящагося человечества, много утѣшеннія влилось бы въ больныя души людей.

Тогда и религіозные съезды не объединяли бы столь незначительное число религіозно-настроенныхъ людей (съездъ молодежи въ Болгаріи и Австріи объединившіе 40-70 человѣкъ), а превратились бы въ мощные соборы вѣрующихъ, на которыхъ большое человечество нашло бы средство заживить свои раны, соединивъ въ одно звено религію, науку и политику.

Д. Рашеевъ.

НОВЫЯ КНИГИ:

Martin Buber. Die Chassidischen Buecher; Ich und Du; Zwiespreche; Koenigtum Gottes. I.

Мартинъ Буберъ — замѣчательный еврейскій религіозный мыслитель. Но значеніе его шире еврейской религіозной темы. Прежде всего поражаетъ его религіозная серіозность, его подлинность, онъ внушаетъ большое довѣріе. М. Буберъ перевѣль Библію вмѣстѣ съ умершимъ уже Розенцвейгомъ, тоже очень замѣчательнымъ еврейскимъ религіознымъ мыслителемъ. У М. Бубера — библейскіе источники. Онъ не хочетъ быть отвлеченнымъ метафизикомъ и теологомъ. Онъ хочетъ обосновать свое религіозное мышленіе на миѳѣ. Поэтому онъ обращается къ хассидскимъ легендамъ. Смертвѣніе талмудической религіи закона вызвало въ глубинахъ еврейства реакцію мистического и миѳотворческаго движенія хассидизма въ концѣ XVIII в. М. Буберъ не переводить хассидскіе легенды, а пересказываетъ ихъ, сознательно ихъ модернизируя. Въ этомъ его обвиняютъ. Но онъ хочетъ возродить еврейскій религіозный миѳъ въ томъ, что есть въ немъ вѣчнаго, способнаго дать духовную пищу и современной душѣ. Еврейскій модернизмъ Мартина Бубера во всемъ противоположенъ еврейскому модернизму Германа Когена, который хотѣлъ очистить религію отъ миѳа и подчинить откровеніе Кантовскому идеализму, т. е. въ концѣ концовъ проповѣдуєтъ «религію въ предѣлахъ разума». «Die Chassidischen Buecher» — основная книга Бубера, въ ней хассидскія легенды сопровождены его введеніемъ и комментаріями. Въ этихъ комментаріяхъ раскрываются основныя религіозныя и религіозно-философскія идеи Бубера. Хассидизмъ есть побѣда подземнаго, мистического юдаизма надъ официальнымъ, законническимъ. Хассидскія легенды очаровываютъ этимъ проникновеніемъ

религіозного начала во всю повседневную жизнь, этимъ характернымъ для вѣрующихъ евреевъ стояніемъ лицомъ къ лицу передъ Богомъ. Хассидизмъ есть радость въ Богѣ. Въ хассидской жизни даже пища становится сакраментальнымъ служениемъ. Буберъ видѣтъ сущность хассидской религіозной жизни въ преодолѣніи различія жизни въ Богѣ и жизни въ мірѣ. Религіозная жизнь совсѣмъ не есть уходъ изъ міра. Цѣль спасеніе, искупленіе. Въ этомъ сходство съ христіанствомъ и, вѣроятно вліяніе христіанства, какъ религіи искупленія. Но по мнѣнію Бубера различіе между юдаизмомъ и христіанствомъ въ томъ, что для юдаизма искупленіе всегда здѣсь и тутъ, въ каждомъ актѣ жизни, для христіанства же, по невѣрному представлению Бубера, оно въ особой, выдѣленной изъ жизни мистеріи. Цадикъ не монахъ и не священникъ, повторяющій свой сакраментальный актъ, а человѣкъ. Богъ можетъ быть виденъ во всѣхъ вещахъ и можетъ быть достигнутъ въ каждомъ чистомъ дѣяніи. Богу нужно служить во всей жизни. Спасеніе человѣка не въ аскетическомъ удаленіи отъ жизни міра, а въ томъ, чтобы всему давать божественный смыслъ. Религія есть переживаемое все, она — въ самой будничной жизни. Юдаизмъ и хассидизмъ въ частности — оптимистичны, они говорять «да» міру, имъ чуждъ пессимистической элементъ свойственный христіанству. Изначально еврейское оказывается изначально человѣческимъ, это обычная для еврейского мессіанизма универсализація. Розенцвейгъ въ своей книжѣ «Der Stern der Erlösung» говоритъ, что преимущество еврея передъ христіаниномъ въ томъ, что еврей для осуществленія религіозного совершенства не долженъ отказываться отъ себя и своего міра, который есть міръ сотворенный его Богомъ, христіанинъ же долженъ отказаться и отъ себя и отъ своего міра, который есть падшій языческій міръ, долженъ стать совершенно новымъ существомъ. Съ этимъ связанъ большій оптимизмъ и болѣе легкая реализуемость юдаизма, чѣмъ христіанства. Это связано съ инымъ пониманіемъ грѣха и паденія, свободы и благодати. Все таки главное, что приходится сказать Буберу, который не производитъ впечатлѣнія человѣка исключительно замкнутаго въ еврейскомъ мірѣ, это, что юдаизмъ есть религія для евреевъ, а не для всякаго человѣка и не для всего человѣчества, какъ христіанство. Универсалізмъ христіанства есть его абсолютное преимущество. Для юдаистического сознанія, даже модернизированного, есть непреодолимое различіе между эллиномъ и іudeемъ. Тоже самое утверждаетъ и антисемітизмъ, который всегда есть и антихристіанство. Универсалістическое притязаніе еврейского мессіанизма, отождествляющаго религіозное и національ-

ное, не разрешаетъ вопроса. Христіанство существуетъ и для Бубера, онъ можетъ стать христіанскимъ. Но юдаизмъ, но хасидизмъ не существуетъ и для меня, по настоящему и глубоко я не могу стать адептомъ еврейской религіи. Для меня несомнѣнно, что и въ хасидизмѣ и у М. Бубера есть безсознательное христіанские элементы, есть уже христіанская богочеловѣчность, преодолѣніе абсолютной трансцендентности Божества. При чтеніи книгъ Бубера меня поразило, что его истолкованіе юдаизма въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ очень близко къ моему истолкованію христіанства. Для Бубера Богъ нуждается въ человѣкѣ. Это центрально для его религіозной философіи. Богъ нуждается въ человѣкѣ для своего дѣла. Въ нашемъ мірѣ осуществляется свобода Бога. Міръ не Божья игра, а Божья судьба. Еще въ Кабаллѣ есть ученіе, что Богъ ограничилъ себя въ мірѣ, чтобы быть любимымъ, быть познаннымъ. Богъ хотѣлъ свободы. Эта мысль очень дорога и мнѣ. Она возникаетъ на христіанской почвѣ, такъ какъ христіанство есть религія Богочеловѣка и Богочеловѣчества, религія богочеловѣческая, безконечного сближенія божескаго и человѣческаго. Это есть драма любви и свободы между Богомъ и его другомъ. Я не представляю себѣ, какъ это можно утверждать на почвѣ чистаго монотеизма. У Бубера я вижу уже преодолѣніе такого чистаго монотеизма. Для Бубера религіозный первофеноменъ есть діалогъ.

Израиль говорилъ съ Богомъ лицомъ къ лицу. Происходитъ встреча человѣка (я) съ Богомъ (ты). Поэтому Буберь говоритъ, что первоначально «отношеніе». У Бубера есть родство съ діалектической теологіей. Но теологія Бубера болѣе послѣдовательно діалогична, чѣмъ въ бартіанствѣ, ибо человѣкъ не только слушаетъ, но и отвѣчаетъ. И Богъ нуждается въ отвѣтѣ человѣка. Вся религіозная жизнь діалогична. Діалогично отношеніе «я» и «ты», что и есть основа религіи, первичное въ ней. Самая замѣчательная книга Бубера называется «Ich und Du». Это небольшая, но очень насыщенная и концентрированная книга, въ ней дана основа религіозной философіи Бубера. Есть Ich (человѣкъ), есть Du (Богъ) и есть Es (оно, безличное, міръ вещей). Ich и Du не вещи, а отношенія. Легенда для Бубера и есть ничто иное какъ миѳ о «я» и «Ты», о призывающемъ и призываляемомъ. Нѣть «я» самого по себѣ, а лишь въ отношеніи къ «Ты» и «оно». «Ты» для «я» не есть вещь среди вещей. «Ты» для «я» не опять, а именно отношеніе. Слова «я—ты» говорятся всѣмъ существомъ. Между «я» и «Ты» нѣть посредника въ понятіи или въ фантазіи, это отношеніе первичное. Но «ты» можетъ превратиться въ «оно» (Es). Богъ можетъ стать не «ты» для меня, а «оно», объектомъ.

И это происходит съ религіознымъ первофеноменомъ въ исторіи. Объектъ есть всегда «оно», а не «ты», отношение сознанія къ предмету. «Я» о «оно» (Es) есть раздѣленіе, между ними нѣтъ первичнаго отношенія. Первично лишь отношеніе къ «ты», а не воспріятіе вещи. «Ты» не знаетъ координаціи, знаетъ лишь «оно». Для Бубера есть Duwelt и Eswelt. Только Duwelt есть міръ откровенія и религіозной жизни. Eswelt есть объективація. Но «ты» никогда не есть объективація. Буберъ опредѣляетъ духъ, какъ отвѣтъ человѣка «ты». «Я» въ отношеніи къ «ты» — личность, въ отношеніи къ «оно» — субъектъ. Отношеніе «я» и «оно» есть координація субъекта и объекта. Богъ не открывается въ отношеніи субъекта, Богъ открывается, какъ «ты», а не какъ объектъ. Эти центральная для Бубера мысли имѣютъ не только религіозную, но и большую философскую цѣнность. Философія Бубера можетъ быть сближена съ такъ называемой экзистенціальной философіей. Экзистенціальной міръ не есть міръ объективированный, не есть Duwelt, въ немъ даны «я» и «ты» и ихъ первичное отношеніе. Но въ отличіи отъ экзистенціальной философіи Гайдеггера и Ясперса экзистенціальная философія Бубера носить религіозный характеръ. Въ этихъ мысляхъ Бубера нѣтъ обязательной связи съ юдаизмомъ, онъ вполнѣ приемлемы для христіанскаго сознанія и можетъ быть даже еще болѣе приемлемы. Религіозное мышленіе Бубера стоитъ выше официального, школьного богословствованія, для которого между «я» и «ты» стоитъ понятие и Богъ превращенъ въ Eswelt. Но мысль Бубера нуждается въ дополненіи. Кромѣ «я» и «ты» есть еще «мы», есть непосредственное, первоначальное отношеніе «мы» и «ты». Это «мы» раскрывается въ экзистенціальности церкви. Продолженіемъ книги «Ich und Du» является небольшая книга «Zwiesprache». Очень замѣчательно опредѣленіе Бубера, какъ Слово Божье доходитъ до человѣка. Слово Божье не падаетъ такъ, что я знаю, каково оно, но падаетъ, какъ метеоръ, свѣтъ его входитъ въ мои глаза, но самого метеора я не вижу. Въ этой книгѣ Буберъ возвращается нась къ основной темѣ о «я» и «ты». Когда два говорять другъ другу «это ты», происходитъ между ними вхожденіе въ бытіе. Это есть для Бубера путь къ подлинному бытію, которое въ Eswelt закрывается. Буберъ ставить также очень важную и мало еще разработанную проблему колективности и общенія. Коллективность для него есть не связь, а связанность. Это и есть принудительный соціальный міръ. Связь есть общеніе. Общеніе предполагаетъ, что люди не другъ около друга, а другъ у друга. Но эти мысли у Бубера недостаточно развиты. Это вѣдь и есть проблема «мы». Можно было бы сказать, что колективность

есть порядокъ природный, общеніе же есть порядокъ благо-
датный. Соціальнаа проекція религіозной філософії Бу-
бера недостаточно ясна. О его книгѣ «Koenigtum Gottes» го-
ворить еще прежде временно, такъ какъ вышелъ лишь первый
выпускъ. Его хассидскія легенды есть художественная обра-
ботка въ конкретной формѣ темы о «я» и «ты». Въ одномъ мѣ-
стѣ Буберъ говорить объ опасности сакраментально-культовой
религії для отношенія человѣка къ Богу въ мірѣ и жизни.
Можно было бы сказать, что въ сакраментально-культовой
сторонѣ религії легокъ переходъ къ объективациіи, т. е. къ
Eswelt. Этому противостоять пророческая сторона религії.
Но объ этомъ специально Буберъ не говоритъ. Онъ говоритъ
также о борьбѣ религії съ міромъ. Со стороны недостаточно
ясно отношеніе Бубера къ официальному юдаизму, къ преоб-
ладающему направлению еврейской религії. Пропитанный ми-
стическими традиціями Кабаллы и хассидизма онъ несомнѣн-
но выходитъ за предѣлы конфесіональности, онъ входитъ
въ общее русло мистическихъ и духовныхъ теченій человѣ-
чества. Но основнымъ остается вопросъ объ отношеніи юдаиз-
ма и христіанства. Что думаетъ Буберъ о Христѣ? Не прои-
зошла ли окончательная и основоположная для судебъ мі-
ра встреча «я» и «ты» въ Бого-человѣкѣ Христѣ? Буберъ при-
даетъ огромное значеніе свободѣ, онъ связываетъ судьбу со
свободой. Но для встречи «я» и «ты», для дѣйствительного
отвѣта человѣка Богу въ человѣкѣ долженъ быть элементъ
не сотворенной, не отъ Бога полученной, примордіальной сво-
боды. Эта проблема мнѣ представляется основной проблемой
религіозной філософії. Съ этимъ связана и дѣйствительная
діалогичность отношенія между «я» и «ты». Книги Бубера
во всякомъ случаѣ должны быть признаны выдающимся яв-
леніемъ въ религіозной мысли Европы.

Николай Бердяевъ

Византійскіе Отцы V-VIII. Свящ. Г. В. Флоров-
скій. Парижъ, 1933.

Нельзя не привѣтствовать выхода въ свѣтъ книги от-
ца Георгія Флоровскаго, восполняющей крупный пробѣль
въ русской исторіи византійской духовности. Она является
продолженіемъ и завершеніемъ первого, не менѣе солиднаго,
труда того же автора: *Восточные Отцы IV вѣка* (Парижъ,
1931).

Золотой вѣкъ творческой христіанской мысли несравнен-

но лучше знакомъ мало-мальски образованному читателю нашихъ дней, чѣмъ болѣе поздній періодъ ея развитія, о которомъ идеть здѣсь рѣчь. Въ центрѣ его стоитъ классическая эпоха древняго монашества. О. Флоровскій прекрасно характеризуетъ послѣднее какъ «Церковь явленную въ ея соціальному ино-бытию, какъ новое житітельство не отъ міра сего». Для насъ это прежде всего раскрытие своеобразныхъ путей восточной мистики не только «бездумной», (въ смыслѣ дискурсивнаго мышленія) но и безъ образной, на фонѣ аскетической дисциплины — подвижничества — неизмѣнно направленной къ идеалу чистаго созерцанія или «умнаго вѣдѣнія». Ибо *трапеза* — подвигъ — есть лишь подготовительная ступень къ *бесѣдѣ*, т. е. къ непосредственному богоопознанію.

Работа автора-профессора отнюдь не компиляція, а вполнѣ самостоятельное изслѣдованіе, гдѣ можно найти не мало нового. Чрезвычайно цѣнна вся глава о Духовныхъ Бесѣдахъ, известныхъ подъ именемъ Макарія Великаго, основателя скитскаго отшельничества. Въ настоящее время католические ученые (Stiglmayz, Wilmart) не только отрицаютъ подлинность этихъ гомилій, но приписываютъ ихъ неизвѣстному манихействующему еретику: на основаніи трагического dualизма коимъ онѣ проникнуты (со-обитаніе въ душѣ Духа Св. и Сатаны). Повидимому о. Флоровскій также сомнѣвается въ принадлежности Бесѣдъ перу преп. Макарія, но скорѣе по формальнымъ причинамъ. Близость этого глубиннаго религіознаго опыта къ нѣкоторымъ мессаліанскимъ мотивамъ и для него очевидны; только она возможна по его мнѣнію, и у православнаго, «не догматиста, а психолога», съ чѣмъ мы совершенно согласны.

Тоже самое въ значительной степени примѣнимо и къ дошедшемъ до насъ сочиненіямъ Евагрія Понтійскаго, которому нашъ авторъ посвящаетъ нѣсколько, быть можетъ слишкомъ краткихъ страницъ (163-5). Осужденный на V-мъ Вселенскомъ Соборѣ за оригенизмъ, этотъ замѣчательный духовный писатель въ дѣйствительности главное звено соединяющее Александрійскій гнозисъ съ византійской спекулятивной традиціей. Зависимость Максима Исповѣдника, давшаго наиболѣе полное, гармоничное ученіе о *бесѣдѣ*, отъ египетскаго отшельника конца IV-го в. теперь точно установлена на Западѣ. Православные консерваторы донынѣ ее замалчивали несмотря на то что нѣкоторые отрывки Евагрія находятся въ нашемъ *добротолюбіи*. Тѣмъ важнѣе нарушеніе этого несправедливаго молчанія у о. Флоровскаго, который открыто признаетъ «вліяніе Евагрія на всѣхъ позднѣйшихъ аскетическихъ писателей, особенно на Максима Исповѣдника.

При богатой насыщенности и сжатости превосходно написанной книги талантливого богослова, объективность въ изложении понятна сама собой; однако беспристрастіе никогда не переходитъ у него въ безстрастіе. Единственно о чёмъ можно пожалѣть, это — вмѣстъ съ отсутствіемъ критического аппарата примѣчаній, столь необходимаго для специалиста, — нѣкоторый недостатокъ внутренней композиціи, а именно: отдѣльныя части — системы не слиты, какъ хотѣлось бы, въ одно стройное цѣлое. Поэтому нѣть «Заключенія», которое помогло бы закрѣпить въ умахъ синтетические результаты этихъ строго продуманныхъ «Чтений въ Православномъ Богословскомъ Институтѣ».

М. Л-Б.

Imp. de Navarre; 5, rue des Gobelins, Paris

ЦЕРКОВЬ И НОВАЯ РОССИЯ

События, происходящие въ Россіи послѣ совершившагося тамъ пятнадцать лѣтъ назадъ революционного переворота всей жизни, вызываютъ среди людей, удаленныхъ отъ своей страны и своего народа, самая разнообразная предположенія, сужденія и оценки. Разнообразіе это опредѣляется не столько существомъ самихъ событий, сколько привносимыми въ ихъ оценку проекціями на будущее Россіи.

Сами же события, совершившіяся въ теченіе 15 лѣтъ и развертывающіяся дальше, могутъ быть рассматриваемы лишь съ двухъ точекъ зрѣнія: пріятія или непріятія ихъ. При чмъ эти точки зрѣнія являются чисто личными, такъ сказать «вкусовыми», независящими ни въ какой мѣрѣ отъ движенія исторического процесса и его необходимыхъ законовъ.

Такимъ образомъ, оставивъ совершенно въ сторонѣ всѣ предположенія и пожеланія, разсчитанныя на завтрашний день Россіи, мы, казалось бы, обязаны были признать, что существуетъ Россія (или С. С. С. Р.) сегодняшняго дня, такая, какъ она есть въ цѣломъ, принять ее какъ фактъ и, рассматривая тѣ или иные явленія современной русской жизни, изучать ихъ на основѣ этого факта, въ связи съ нимъ, а отнюдь не въ отвлеченной отъ него обособленности.

Между тѣмъ, наши сужденія о Россіи и о происходящемъ въ ней все время сбиваются. Изъ области реальной мы то и дѣло перескакиваемъ въ область фантастическую: дѣйствительность сегодняшняго дня заслоняется для насъ «туманными картинами» прошлаго. Это происходитъ потому, что и о самихъ себѣ мы мыслимъ тоже не вполнѣ реально. Личное, индивидуальное «я» русского эмигранта, будучи составлено изъ двухъ половинокъ — теперешней и прежней — постоянно двоится. Поскольку онъ живетъ во Франціи, Германіи, Сербіи, Америкѣ и вообще во всякой чужой странѣ, онъ сознаетъ себя рабочимъ, конторщикомъ, шофферомъ, чертежникомъ и т. д. Но

какъ только онъ обращается мыслью къ Россіи, тотчасъ же онъ превращается въ полковника, въ инженера, во владѣльца фабрики, въ Тульского или Орловскаго помѣщика, даже просто въ начальника станціи, имѣющаго свое «заслуженное» и «по праву» мѣсто и положеніе въ жизни, свое качественное въ ней, а потому какъ будто неотъемлемое и абсолютное определеніе. И вотъ въ силу этого послѣдняго обстоятельства «туманныя картины» и начинаютъ заслонять явь жизни. Явь для подавляющаго большинства очень горька; примиряться съ нею легче, увѣривъ себя въ томъ, что эта явь — нѣчто временное, нѣкій маскарадный костюмъ, который завтра будетъ сброшеннъ и изъ подъ него выйдетъ на свѣтъ Божій подлинное лишь на срокъ скрытое и отъ этого срока ничуть не тускнѣющее золотое «шитье мундира». Снять же маскарадный костюмъ будетъ можно только въ Россіи, Россіи прежней или почти прежней... Новая, другая, Россія не сулитъ никакого возврата утерянныхъ личныхъ благъ. Думать о ней значитъ отречься отъ своего желанного и счастливаго возвращенія въ прежнее состояніе... И выходитъ такъ, что ужъ лучше считать теперешнюю Россію и все въ ней совершившееся и совершающееся фантасмагоріей, дурнымъ кошмаромъ, а Россію вчерашинюю носить въ умѣ и въ сердцѣ какъ дѣйствительность, пока вотъ только скрытую занавѣсомъ исторіи. Получается нѣкій гипнозъ, гипнозъ прошлаго, личный въ каждомъ отдельномъ случаѣ, но создающій нѣкую общую массовую психологію эмиграції. *Образы прошлаго, крѣпко запечатлѣнные въ подсознаніи, кажутся убѣдительные фактыъ настоящаго, предлагаемыхъ сознанію исторіей.*

Образъ побѣждаетъ фактъ и не допускаетъ его до глубины сознанія, потому, что фактъ и факты имѣютъ мѣсто гдѣ-то на разстояніи. А когда нѣтъ подлинно ощущимой очевидности случившагося, то у человека начинаетъ захлопываться какою-то внутренній предохранительный клапанъ и онъ невольно отводить отъ происшедшаго свое вниманіе: «я не хочу этому вѣрить». «Я не хочу этому вѣрить» переходить въ «нельзя этому вѣрить», т. е. въ успокоительное отрицаніе случившагося.

II

Хотя намъ этого и не хочется, но совершенно независимо отъ нашихъ вкусовъ, представлений, привычекъ и желаній, въ Россіи происходитъ колоссальной силы вулканическій процессъ.

Пятнадцать лѣтъ изливается изъ нѣдръ ея огненная лава,

заливающая собою прошлое. Остановить извержения мы не можемъ, какъ едва ли можемъ отсюда, издалека, въ какой-либо степени повлиять на образование новыхъ формъ русской жизни.

Органическія измѣненія происходятъ въ самомъ организмѣ, а не во внѣ его. Мы же стоимъ въ сторонѣ и всѣ наши даже лучшія и наиболѣе безкорыстныя творческія усиія, направляемыя на помочь огромному русскому организму, — только гомеопатическая «пилюли въ аптечной коробочкѣ» — никакъ не больше. Если организмъ въ самомъ себѣ имѣеть достаточно силы, чтобы побороть болѣзнь, то, въ періодъ начавшагося выздоровленія, наши «заграничные пилюли» можетъ быть и пригодятся въ какой-то, конечно, самой относительной степени. Но чтобы и «пилюли» эти дѣлать, хотя бы для собственного утѣшенія, нужно прежде всего напрячь всѣ силы, дабы понять, что происходитъ въ Россіи. А для этого необходимо побѣдить самихъ себя, освободиться отъ сладкаго, можетъ быть, для многихъ, гипноза прошлаго, преодолѣть эту раздвоенность на «вчера» и «сегодня» и совершенно погасить въ себѣ всякую романтику, уносящую насъ изъ области дѣйствительныхъ фактovъ въ область грезъ, образовъ и представлений о томъ, чего больше уже не существуетъ. И особенно это важно, просто необходимо тамъ, где мы сохраняемъ или, по крайней мѣрѣ, хотимъ сохранить живую связь съ душой нашего народа, связь наиболѣе крѣпкую и драгоценную — въ области христіанской вѣры и Церкви.

Принявъ своимъ сознаніемъ фактъ другой Россіи, которая вотъ уже шестнадцатый годъ истекаетъ кровью отъ нужныхъ и ненужныхъ, творческихъ и разрушительныхъ усиій, мы обязаны осознать и то, что Русская Православная Церковь не можетъ жить и дѣйствовать въ области образовъ и представлений прошлаго, а стоить лицомъ къ лицу передъ фактамъ этой другой, бурлящей и кипящей въ своемъ какомъ-то новомъ становленіи, Россіи.

Совмѣстимы ли Церковь, какъ таковая, и современная бурлящая Россія?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ со всей полнотой и добросовѣстностью, мы должны прежде всего уяснить себѣ, что такое Церковь въ существѣ своемъ, въ основѣ своей, а для этого выдѣлить самую идею Церкви въ ея чистотѣ изъ того случайного и временнаго, что къ ней приросло въ бытовомъ порядке, иначе говоря освободить понятіе Церкви отъ церковно-бытовыхъ «аксессуаровъ».

Церковь есть Тѣло Христово. Въ ней Духомъ Святымъ дѣйствуетъ и пребываетъ Самъ Христосъ.

Можетъ ли силѣ Христовой быть загражденъ путь человѣческими или даже дьявольскими преградами? Можетъ ли благодать Святого Духа дѣйствовать только лишь при наличіи опредѣленнаго политico-соціального строя въ данной странѣ?

Такие вопросы всякому вѣрюющему христіанину представляются не только нелѣпыми, но просто кощунственными.

Если Христосъ входить «дверемъ затвореннымъ» въ горницу, гдѣ затворились Его ученики «страха ради іудейска» то бытіе Церкви Христовой въ земныхъ, самыхъ тяжкихъ даже, условіяхъ зависитъ ли отъ Сталина и ГПУ?

Христосъ днесъ и вчера и во вѣки Одинъ и тотъ же. Евхаристическое Таинство остается неизмѣняемымъ въ своей полнотѣ, независимо отъ того, совершается ли Литургія въ великолѣпномъ соборѣ или въ крестьянской избѣ, въ подвалѣ или подъ открытымъ небомъ.

Но что измѣняется въ зависимости отъ измѣненій политического и соціального строя, отъ безбожныхъ устремленій власти, отъ притѣсненій духовенства, живущаго въ голодѣ и нищетѣ, подверженаго преслѣдованіямъ безбожниковъ, лживымъ доносамъ и всѣмъ вообще бѣдствіямъ самой тяжкой и страдальческой земной участіи?

Измѣняются «аксессуары» церковной жизни, т. е. вѣнчанаго ея правового и бытового строя. «Аксессуары» никогда не должны быть смѣшиваемы съ главнымъ, основнымъ, существеннымъ. «Аксессуары» — это лишь ризы церковныя, вѣнчаная одежда Церкви, Ея облаченія въ широкомъ смыслѣ этого слова, истканныя исторіей. И Русская Православная Церковь имѣла свое, намъ привычное, «историческое облаченіе», величественное, пышное, но къ концу послѣднихъ вѣковъ болѣе богатое и великолѣпное въ художественно-бытовомъ, нежели въ духовномъ отношеніи. Духовныя богатства были несомнѣнно; въ отдѣльныхъ личностяхъ доходили до бесцѣнности, ни съ чѣмъ несравнимой (Преподобный Серафимъ), но общая линія духовнаго творчества Церкви была понижена: подъ тяжестью выкованной государственной властью «парчи», церковная жизнь не пламенѣла духомъ, а лишь теплилась. Обарачиваясь назадъ, къ прошлому, и любуясь великолѣпіемъ «аксессуаровъ», мы часто теряемъ способность отличать «ризы церковныя» отъ существа Церкви Христовой: одно къ другому въ нашихъ представленияхъ и нашемъ неуясненному понятію о Церкви прирастаетъ такъ крѣпко, что посагательство на «историческое облаченіе» Церкви нами принимается за ущербность Ея существа.

Подъ «аксессуарами» мы разумѣемъ не только вѣнчанее

«благолѣпіе» «святой Руси» — ея храмы, монастыри съ ихъ художественными и материальными богатствами, но все то, что лежитъ не въ центрѣ Православія вообще и ученія о Церкви въ частности, а на периферії.

На периферії лежали многіе обряды и навыки, все то, что во времени и отъ времени, въ родѣ перстосложенія, двукратного «аллилуія», хожденія «посолонь» и многаго другого въ этомъ родѣ. И мы знаемъ, что за перстосложение и двукратное аллилуія люди даже умирали, не умѣя отличить главное отъ второстепенного. «Аксессуары» всегда порождаются много споровъ и несогласій, порождаются расколы именно въ той средѣ, для которой нетлѣнное начало Церкви, ликъ Христа въ ней, заслонены подробностями, переоцѣненными сверхъ мѣры. Приближеніе отъ периферії къ центру, стояніе передъ Истиной (съ большой буквы) споры прекращаетъ. Протопопъ Аввакумъ могъ спорить съ Патріархомъ Никономъ, ибо и тотъ и другой отстаивали «аксессуары», т. е. не высшіе, а «пониженные» принципы православной вѣры. Но мы не могли бы себѣ представить, чтобы, раздѣленные во времени почти двумя тысячами лѣтъ, Апостоль Павель и Преподобный Серафимъ Саровскій могли бы «спорить» о Христѣ и Церкви Христовой, если бы они даже вторично и одновременно явились на землѣ. «Споръ» между ними немыслимъ, потому что оба и въ земномъ бытіи своемъ стояли передъ лицомъ Христовымъ въ «умномъ» созерцаній Самосущей Истины. Какъ для Апостола Павла былъ лишь «аксессуаромъ» не только языческій Римъ, но всѣ будущіе вѣка человѣческой истории, черезъ которые онъ видѣлъ второе пришествіе Спасителя міра, такъ и для преподобнаго Серафима были не чувствительны всѣ «мірскіе уклоны» нашей прежней Синодальной Церкви.

Относительность и бренность «аксессуаровъ» отдѣльная личность познаетъ до конца въ духовномъ подъемѣ высокой аскезы даже въ наиболѣе «мирное время». Но массу это «мирное время» особенно прочно прикрѣпляеть къ внѣшнему, второстепенному, ко всякой привычной и видимой обличковѣ церковнаго быта и материальнаго церковнаго строя.

Воспринимая жизнь въ ея цѣломъ, не вдумываясь въ качественное различіе религіи и государственного строя, люди обычно такъ сливаютъ въ своиъ понятія разную природу несознательныхъ другъ съ другомъ вещей, что временное и вѣчное у нихъ оказываются въ одномъ планѣ, грубо выражаясь, «идутъ по одной и той же цѣнѣ». Церковь Христова вдругъ становится «национальной принадлежностью» русского быта, частью цѣлага. Православіе ставится рядомъ съ «самодержавіемъ» и «народностью», какъ одинъ изъ факторовъ

русскої движущої силы, русскаго внутренняго и всемірнаго значенія. И это еще въ возвышенной идеологіи славянофиловъ. А въ обывательскомъ сознаніи догматы Апостольской Церкви, учение евангельское нераздѣльно сливаются съ формой куполовъ, съ малиновымъ звономъ, съ каретами владыкъ, съ рокочущими протодіаконскими басами.

«Аксессуары» становятся на первое мѣсто, вытесняя краeutогольный камень христіанской вѣры и христіанского дѣланія. Представление о золотомъ куполѣ дѣлается почти что догматомъ, подобно перстосложенію и ношенню бороды у старообрядцевъ.

«Щепотники» и бритые пойдутъ въ адъ...» — крѣпко утверждаютъ иные «кондовые» старообрядцы даже въ наши дни.

— Не могу молиться безъ купола и безъ звона — говорить часто и эмигрантъ, убѣжденный, что вмѣстѣ съ куполами въ Россіи разрушается и самая Церковь.

Современные христіане бытового типа (а такихъ въ эмиграціи большинство) забываютъ, что епископы и пресвитеры первой эпохи не носили никакихъ сутанъ, и вообще вѣра и молитва первохристіанского периода утверждались только на духовномъ фундаментѣ и не создавали почти никакихъ виѣшнихъ признаковъ культа, которые сами по себѣ не имѣютъ никакого значенія.

Это отнюдь не значитъ, что нужно послѣдовать примѣру сектантовъ, — баптистовъ и евангелистовъ и призывать къ намѣренному уничтоженію всего церковнаго благолѣпія. Благолѣпіе прекрасно, ибо въ немъ выражалось все богатство религіозно настроенного человѣческаго гenія мирныхъ эпохъ. Самое высокое искусство на протяженіи христіанской исторіи человѣчества приходило на служеніе Церкви и на Востокѣ и на Западѣ. Отъ глубочайшей ни съ чѣмъ несравнимой поэзіи церковныхъ пѣснопѣній, — до изумительныхъ произведеній религіозной живописи и архитектуры, благословенно творчество человѣческое, ибо оно есть одинъ изъ даровъ Божіихъ. Не только можно, но и нужно любить, хранить и изучать религіозное искусство — въ немъ геніально запечатлѣлась душа отдельныхъ великихъ мастеровъ и душа цѣлыхъ эпохъ со всѣми особенностями имъ свойственного воспріятія Бога, міра и человѣка. И многое изъ созданного въ этой области стало священнымъ, даже святымъ, какъ молитвы, пѣснопѣнія, иконы. Церковь приняла ихъ, утвердила ихъ почитаніе. Но многое, хотя и принято Церковью, но принято лишь какъ необязательный «орнаментъ» культа, дорогой не столько нашему духу, сколько нашей душѣ своимъ художественнымъ и культурно историческимъ значеніемъ. Культь можетъ быть

доведенъ до максимальнаго эстетического великолѣпія. Имъ можно восхищаться и любоваться даже до искушенія, до съблазновъ самыхъ тонкихъ и духовно опасныхъ, въ которыхъ мистика незамѣтно подмѣнивается эстетикой. Изъ внѣшней красоты церковнаго благолѣпія легко сотворить себѣ кумиръ. И, можетъ быть, предвидя такой соблазнъ и желая предостеречь отъ него, преподобный Нилъ Сорскій, одинъ изъ наиболѣе духовно высокихъ русскихъ подвижниковъ, не только при жизни своей запретилъ въ своей обители строить каменные храмы, но, какъ разсказываетъ преданіе о немъ, уже послѣ своей кончины, когда забыли въ Сорской пустыни наказъ преподобнаго и собрались было воздвигнуть каменный храмъ, явился во снѣ одному изъ монаховъ и повторилъ свое запрещеніе.

Вполнѣ естественно, что «мирное время» живеть больше душою, чѣмъ духомъ и служить преимущественно внѣшнему въ Церкви.

Но, когда на смѣну относительному безмятежію приходить эпохи трагической, эпохи страшныхъ потрясеній всей жизни до самыхъ ея оснований, то тутъ великую ошибку совершилъ тотъ, кто не сумѣеть отличить главнаго отъ второстепенного, кто захочеть спасать «обличовку» и ради нея пожертвуетъ сущностью.

До революціи Церковь и государство въ Россіи казались органически соединенными, какъ сіамскіе близнецы.

Революція въ самый первый моментъ, если и ударила по Церкви, то не въ порядкѣ насажденія обязательнаго безбожія (это пришло позднѣ), а въ порядкѣ «ликвидациіи старого режима». Въ свою очередь и огромному большинству не только вѣрующихъ, но и мало вѣрующихъ и совсѣмъ невѣрующихъ противниковъ большевизмаказалось, что Церковь есть одна изъ основъ государственного и общественного правопорядка въ странѣ, одинъ изъ крѣпкихъ его устоевъ, который долженъ оказать сопротивленіе большевизму. Въ далекомъ прошломъ Церковь Русская не разъ послужила русскому національному дѣлу и даже въ критические моменты русской исторіи брала на себя ініціативу спасенія Московскаго государства. Эти историческая справки съ одной стороны и недостаточное пониманіе всей силы и глубины русской революціи, ея связи съ какимъ то приближающимся поворотнымъ моментомъ всей мировой исторіи, — съ другой вовлекали русское общество, и внутри самой Россіи и въ эмиграціи, въ стремленіе навязать Церкви политическую роль и политическую активность въ борьбѣ съ коммунизмомъ, направить Ея энергию по самому земному руслу.

Годы шли. Чѣмъ дальше, тѣмъ больше становилось оче-

виднимъ насколько серьезны процессы, совершающіеся въ Россіи, до какой степени революція захватила страну «подъ самый корень» и какие вопросы сами собою ставятся теперь на разрѣшеніе уже не въ русскомъ только, но и въ міровомъ масштабѣ...

Но наши близорукіе патріоты, увлеченные мыслию о повтореніяхъ въ исторіи, продолжали, по чисто вѣщнимъ сходственнымъ признакамъ всякихъ вообще смутъ, настаивать на томъ, что коммунистическая революція XX столѣтія и эпоха самозванцевъ въ Московскомъ государствѣ — періоды совершенно аналогичные. Если въ свое время Патріархъ Гермогенъ вызывалъ къ національному чувству населенія, дабы спасти Русь отъ поляковъ, то почему бы Патріархъ Тихону и его преемникамъ не поступить точно также дабы избавить Россію отъ «кучки» большевиковъ?

Вдуматься въ совершенно различное содержаніе двухъ эпохъ, недосягаемо далекихъ другъ отъ друга не только по времени, но еще больше по значенію тогдашней и теперешней «смутъ», отличить *мѣстное*, почти что эпизодическое, явленіе въ Московской Руси начала XVII в. отъ *міровой* по своей духовной и соціальной детонаціи русской катастрофы нашихъ дней они не сумѣли, ибо не хотѣли видѣть происходящаго въ Россіи, лелѣя обвештaluую мечту о возвратѣ къ прошлому. Они проглядѣли тотъ фактъ, что и старая христіанская культура старой и на половину (если не больше) внутренно обезображеній Европы стоить на краю пропасти... Занятые заботой о скорѣйшей ликвидациіи большевизма при помощи какихъ то наивныхъ листовокъ, комитетовъ и засѣданій, повернувшись спиной къ своей надрывающейся отъ всяческаго напряженія, страны, они не обратили и не обращаютъ вниманія на то, что въ «презрѣнномъ СССР» за весь міръ, за все человѣчество поставлена на разрѣшеніе величайшая проблема будущей исторіи. Проблема не соціального только устроенія жизни, но гораздо болѣе важная и коренная:

поглотить ли торжество голаго материализма обвештальные обломки окаменѣвшаго и полузабытаго христіанами христіанства или же «въ грозѣ и бурѣ» страшной русской катастрофы воскреснетъ христіанство подлинное и явить всему міру сіающей ликъ Богочеловѣка?

Все напряженіе своего духа, всю кровь своего истерзанаго муками тѣла отдала Россія на разрѣшеніе этой проблемы.

Не по случайному совпаденію, а по промыслительному дѣйствію Божественной Воли Русская Церковь оказалась поставленной въ центрѣ этой проблемы. На нее возложена

задача стяжать величайшую высоту духа, раскрыть всю полноту и глубину церковной Истины. Русская Церковь, какъ и всякая Церковь на землѣ, имѣла свое «земное дѣло», свою историческую плоть, приросшую къ вѣкамъ прошлаго. Воинствующій безбожный коммунизмъ осудилъ эту плоть на распятіе, биль и истязалъ ее, ища такого мѣста, по которому можно было бы нанести самый чувствительный и смертельный ударъ...

Убить земную плоть Церкви не значитъ ли убить и душу Ея, искоренить христіанство, покончить разъ и навсегда съ «религіозными предразсудками» и тѣмъ самымъ освободить пролетаріат для всецѣлаго служенія соціалистическому строительству, покорить творческій духъ человѣка земнымъ богамъ техники, прогресса, величайшихъ достиженій въ области знанія и земного преображенія матеріального міра?

Безбожники были увѣрены, что отяготѣвшая въ своей прежней бытовой прочности Церковь не выдержитъ ударовъ по ея земному тѣлу, что внутреннее и внѣшнее сраслись въ ней настолько крѣпко, что одно безъ другого не можетъ уже никакъ существовать.

И какъ ни странно, но почти на такой же точкѣ зреїнія оказались и русскіе вѣрующіе эмигранты, возлюбившіе по преимуществу наружную оболочку Церкви и Православія, подмѣнившіе этой оболочкой чистую духовную ихъ сущность.

И безбожные коммунисты и многіе изъ числа вѣрующихъ забыли слова Христовы: «не бойтесь убивающихъ тѣло, души же не могущихъ убить».

Но какъ мы увидимъ дальше, вѣрующіе изъ числа эмиграціи уже громко заявили о *полномъ разложеніи Церкви въ Россіи*, какъ о совершившемся факѣ, въ то время, когда борющіеся съ Церковью озлобленные безбожники, и послѣ пятнадцати лѣтъ самыхъ напряженныхъ усилий, вынуждены удостовѣрить, что Церковь живеть и дѣйствуетъ до сихъ поръ.

«Діагнозъ», поставленный эмиграціей, опирается на то, что земная плоть Церкви изъявлена, что пышное историческое Ея «облаченіе» разодрано руками враговъ, а главное, что Церковь ни въ какой мѣрѣ не держится за опредѣленную соціально-политическую линію и потому совершенно искренно не противится совѣтскимъ попыткамъ соціалистического строительства.

Съ двухъ сторонъ на Русскую Церковь ведется нападеніе:

Эмиграція упрекаетъ Ее за «соглашательство» съ большевиками.

Воинствующіе безбожники яростно клевещутъ на Нее, приписывая Ей всѣдѣ, гдѣ могутъ, контрѣ-революціонные

замисли и дѣйствія, «вредительство», «поддержку кулацкихъ элементовъ» и тоже «соглашательство» «съ міровымъ капиталомъ и буржуазіей» въ цѣляхъ интервенції.

И тѣ и другіе одинаково не могутъ понять полной отрѣшенности Русской Церкви отъ всякихъ временныхъ земныхъ интересовъ во имя стяжанія тѣхъ величайшихъ духовныхъ цѣнностей, которая однѣ только и могутъ дать Ей силу побѣды надъ «княземъ міра сего» въ одинъ изъ самыхъ рѣшительныхъ моментовъ міровой истории.

Нужно страдать полнымъ отсутствіемъ воображенія и абсолютнымъ незнаніемъ и непониманіемъ происходящаго въ Россіи, чтобы, хотя на одинъ только моментъ, не призадуматься надъ вопросомъ:

Какимъ образомъ, послѣ пятнадцатилѣтнихъ атакъ на Православную вѣру въ Россіи (которую безбожники открыто называютъ самой опасной и вредной для нихъ), послѣ непрекращающейся осады на духовенство, осады самой жестокой съ непрерывными вылазками злобно провокационныхъ подвоховъ и интригъ, клеветы и обмана, лживой информаціи стремящейся съ одной стороны извратить и очернить всякий шагъ высшей церковной іерархіи въ глазахъ даже самихъ вѣрующихъ, не говоря уже о безбожной части населенія, а съ другой посѣять недоразумѣнія и рознь между епископами, находящимися въ ссылкѣ и на свободѣ (*), наконецъ, послѣ всѣхъ физическихъ, материальныхъ и юридическихъ притѣснений и духовенства и церковныхъ приходовъ, послѣ 15 лѣть систематической пропаганды безбожія всѣми видами и способами, начиная со школы для малолѣтнихъ и кончая университетами, театрами и разнаго sorta literaturoй — какимъ образомъ послѣ всего этого Церковь въ Россіи не только существуетъ, но горить духомъ, творческой energіей и, буквально на днѣ преисподней ведеть свою великую миссію благовѣстія Христова?

Въ «юбилейномъ» сборникѣ «Воинствующее безбожіе въ С. С. С. Р. за 15 лѣть. (Огиз. Гаиз. 1932)» вотъ что, напримѣръ, удостовѣряется К. Берковскій въ своей статьѣ «Современное состояніе православнаго церковнаго фронта»:

«Выступая сегодня на опредѣленномъ участкѣ борьбы противъ соціалистического строительства... поповство продолжаетъ свою, проводившуюся имъ, правда иными методами, на фронтѣ гражданской войны и интервенціи линію борьбы противъ первой въ мірѣ республики совѣтовъ»... По-своему пре-

*) Ложная информація ссылочныхъ іерарховъ — обычный пріемъ ГПУ.

творяя лозунгъ «лицомъ къ производству», попы пробираются на фабрики и заводы, проводятъ тамъ усиленную агитацию за постройку новыхъ церквей, пролѣзаютъ даже въ общественные и выборные совѣтскія организаціи (вплоть до горсовѣтовъ и сельсовѣтовъ)... «Попъ выступаетъ на борьбу за темноту и безграмотность трудящихся противъ всѣхъ культурныхъ начинаній совѣтской власти. Примѣняясь къ современнымъ условіямъ, попъ ведеть активную борьбу за вѣрующаго ученика и педагога, развертываетъ борьбу на идеологическомъ фронтѣ, проводить организацію подпольныхъ религіозныхъ школъ и семинаровъ и т. д...» «Убѣдившись, что открытая контрреволюціонная дѣятельность Патріарха Тихона быстро подрываетъ остатки авторитета Церкви среди трудящихся СССР, православные попы «пошли въ массы» съ иными методами реакціоннаго воздействиія: начинается обходъ домовъ вѣрующихъ по особымъ спискамъ, индивидуальная обработка, даже попытки посѣщать не только рабочія жилища, но и цеха во время работы, производить сборъ на построеніе церквей въ предѣлахъ или вблизи фабрикъ и заводовъ и т. д...» «Безспорно, что количественно черная рать православнаго поповства значительно оскудѣла, число культовыхъ заданій сократилось болѣе чѣмъ вдвое: порѣдили значительно и ряды самого православнаго духовенства.

Однако это количественное уменьшеніе не только не ослабило антисовѣтской дѣятельности православной церковной организаціи, а наоборотъ: степень активизаціи православнаго духовенства противъ соціалистического строительства обратно пропорціональна степени количественного сокращенія православныхъ рядовъ».

«За послѣдніе годы, въ періодъ первой пятилѣтки въ особенности, совѣтская власть и общественность имѣли полную возможность убѣдиться въ томъ, что, какъ и всякая религіозная организація, православная въ неменьшей степени, если не въ большей, используетъ свободу религій, предоставленную по декрету отъ 23 января 1918 г., свободу религіозной пропаганды и агитациіи, въ реакціонныхъ и прямо-контрреволюціонныхъ интересахъ эксплоататорскихъ классовъ... «Дальнѣйшее обостреніе классовой борьбы въ отдѣльные моменты и на отдѣльныхъ участкахъ соціалистической стройки требуетъ отъ насъ бдительности; необходимо быть готовымъ къ усиленію антисовѣтской дѣятельности православнаго поповства», такъ какъ «соціальный заказчикъ» — остатки эксплоататорскихъ классовъ въ С. С. С. Р., бѣлоэмигранты и міровая буржуазія — дѣлаютъ все новыя и новыя попыт-

*) Курсивъ нашъ.

ки сорвать нашу соціалистическую стройку» — заключаетъ Берковскій свою статью о пятнадцатилѣтнихъ итогахъ борьбы съ Православной Церковью.

Безбожная совѣтская книги, статьи и журналы читать очень трудно, порою отвратительно до невыносимости, но читать нужно, переводя площадный кощунственный жаргонъ на обычновенный языкъ, расшифровывая профессионально чекистскую терминологію и добираясь до настоящаго смысла безбожныхъ отзывовъ и донесеній «по начальству». Имѣя дѣло съ этой терминологіей, необходимо прежде всего помнить, что христіанство, какъ таковое, само по себѣ, если не всегда кажется, то всегда называется безбожниками «контрреволюціей»; христіанская проповѣдь и христіанское богослуженіе именуются «антисовѣтской пропагандой» и «срывомъ соціалистической стройки». Нельзя забывать, что воинствующее безбожие проявляетъ свою ненависть къ Православной Церкви прежде всего клеветой, извращеніемъ фактовъ и постоянными доносами на вѣрующихъ и духовенство. Поэтому ссылка на «эксплоататорские классы», на «міровую буржуазію», на «интервенцію» сопровождаются каждое сообщеніе о той или иной удачѣ христіанской проповѣди и христіанской дѣятельности въ С. С. С. Р. Но, и помимо злобныхъ доносовъ на членовъ Церкви, воинствующіе безбожники, вѣроятно, иногда искренно не находятъ достаточно го объясненія тому во-истинѣ чудесному факту, какимъ является подвигъ церковнаго стоянія, самого бытія Церкви въ жерлѣ коммунистического вулкана. На самомъ дѣлѣ, чѣмъ объяснить то, что Церковь и понынѣ не раздавлена и не сметена съ лица совѣтской земли?

Не хватило у большевиковъ смѣлости? Энергіи? Времени?

Ничуть. Всего этого у нихъ, въ особенности въ области разрушенія, болѣе чѣмъ достаточно. Они сносили цѣлыя селенія артиллерійскимъ огнемъ въ упоръ, не боясь никакихъ нареканій въ жестокости. Ссылали крестьянъ тысячами на каторгу, очищая сразу районы «кулацкихъ» сель и волостей; они учиняли массовые разстрѣлы; затопляли огромныя баржи, переполненные людьми. Они срывали цѣлыя зданія вмѣстѣ съ фундаментомъ. Въ частности храмы ими разрушались и разрушаются безъ стѣсненія, въ послѣдніе же годы съ полнымъ забвеніемъ первоначальной ихъ заботы объ «охранѣ памятниковъ искусства и старины». Кто имъ могъ въ этомъ воспрепятствовать и какимъ путемъ? Всѣ зданія объявлены въ С. С. С. Р. собственностью государства, слѣдовательно, юридическихъ препятствій къ сносу никто выставить не можетъ; заявленія же мотивовъ религіозныхъ со стороны церковной іерархіи вызвало бы только насмѣшку со стороны безбож-

ныхъ властей и обнаружило бы лишь слабость истязуемыхъ, которые «не выдержали» и кричать отъ внутренней боли къ великой радости истязующихъ и на потьху имъ... Протесты населенія съ самого начала (еще во времени отобранія церковныхъ цѣнностей) подавлялись вооруженной силой, а теперь эти протесты внушительного массового характера стали просто невозможными, особенно въ большихъ городахъ, гдѣ остатки вѣрющей интеллигенціи робко прячутъ и маскируютъ свою вѣру уже изъ одной боязни потерять мѣсто на службѣ и тошній кусокъ хлѣба.

Итакъ, просторъ для материальныхъ опустошений Церкви имѣется полный, и опустошения эти продолжаютъ совершасться. Но однако они не даютъ безбожникамъ радостнаго сознанія желанной победы. Желѣзный ломъ дробить камень, разбиваетъ куполь... Но и только. Динамитомъ можно въ нѣсколько приемовъ взорвать на воздухъ громаду московскаго Храма Спасителя...

Ну, а дальше?

Дальше начинается та область, гдѣ ни ломъ, ни динамитъ, ни пулеметы, ни револьверы не примѣнимы. Можно убить человѣка, убить многихъ людей. Изъ числа русскаго духовенства разстрѣляно и загублено не одна тысяча. И какой получился результатъ? — Сама власть признала, что не слѣдуетъ умножать числа мучениковъ за вѣру, ибо это вредить дѣлу безбожной пропаганды. Ломъ и динамитъ не могутъ разбить живую вѣру въ живого Христа, угасить пламенѣющей душѣ.

Вотъ эта непобѣдимая сила духа и ставить въ тупикъ вооруженную всѣми представами борьбы многочисленную безбожную рать, неутомимую въ своей слѣпой ярости.

Храмовъ убавилось на половину; количество духовенства сократилось. Живеть это духовенство въ невообразимо тягостныхъ условіяхъ. И тѣмъ не менѣе враги Церкви сами признаютъ, что качественная его активность возрастаетъ обратно пропорціонально его количеству. Какая же сила его держитъ?

Вѣдь на самомъ дѣлѣ, не помошью же «міровой буржуазії» служители Христовы несутъ свой крестъ!

Внѣшнее разрушается подъ злобными ударами, но внутреннее крѣпнетъ. Надъ этимъ стоить задуматься, какъ задумался недавно одинъ англійскій путешественникъ, посѣтившій Москву и рядъ другихъ большихъ городовъ.

Онъ видѣлъ раны, наносимыя Церкви, видѣлъ ея страданія, и отъ внушительности внѣшняго содрогнулся настолько, что у него подъ этимъ впечатлѣніемъ вырвалось:

«Нужно по меньшей мѣрѣ чудо, чтобы спасти Церковь въ такихъ условіяхъ». Но параллельно съ внѣшнимъ онъ

сумъль обратить свое внимание и на внутреннее и воть первоначальное впечатлѣніе измѣнилось, развоилось:

«Когда я былъ въ Россіи, я видѣлъ большое количество священниковъ. Я былъ въ большинствѣ случаевъ пораженъ выражениемъ мира на ихъ лицахъ. Это были — представлялось мнѣ, лица людей, которые знали передъ чѣмъ они стоять и зная, не смущались; которые готовы были продолжать исполнять свой долгъ, а все остальное предоставляли Богу. Однимъ изъ моихъ послѣднихъ впечатлѣній въ Россіи былъ Архіепископъ ***, его спокойная и величавая фигура. Онъ ъжалъ по улицѣ въ разбитой извоицѣей пролеткѣ мимо краснаго оркестра, игравшаго революціонныя пѣсни и шумной толпы молодыхъ коммунистовъ, ъжалъ въ свой каѳедральный храмъ служить литургію въ день престольного праздника».

Та же печать мира спокойствія и величавости, которая поразила англійского путешественника въ russкомъ духовенствѣ, лежитъ и на обращеніи Высшей Церковной Власти ко всей Русской Церкви. Подводя итоги церковной жизни и дѣятельности за послѣднія пять лѣтъ на страницахъ «Журнала Московской Патріархіи», правящій Первосвятитель говорить:

«...есе происходящее въ нашей родинѣ не есть случайность, ибо для христіанина не можетъ быть случайностей въ мірѣ, а во всемъ дѣйствуетъ Промыслительная Десница Божія ко спасенію вѣрныхъ сыновъ Церкви» (*)

«... Въ настоящее время Патріаршій Священный Синодъ во главѣ съ Замѣстителемъ Патріаршаго Мѣстоблюстителя преисполнены упованіемъ, что при *Всесильной помощи Божіей* (**) церковная жизнь и въ дальнѣйшемъ пойдетъ по намѣченному пути и что, несмотря на *трудности*, которыхъ всегда было и будетъ много въ земныхъ *условіяхъ существования Церкви Христовой*, она, эта Церковь будетъ для вѣрующихъ неизмѣннымъ прибѣжищемъ, гдѣ они пріобрѣтаютъ силы духовныя на борьбу съ грѣхомъ и соблазнами міра ради своего спасенія къ жизни вѣчной».

Да, «для христіанина не можетъ быть случайностей въ мірѣ.» И не случайно то, что всѣ попытки безбожниковъ и ГПУ раздробить Русскую Церковь, всячески провоцируя въ ней раздоры и расколы, закончились неудачей. Послѣ тяжкаго периода внутреннихъ смутъ среди православныхъ въ Россіи, мы читаемъ два параллельныхъ свидѣтельства: самого Первоверховника о непрерывномъ покаяніи и возвращеніи въ Патріар-

*) Курсивъ нашъ.

**) «Журналъ Московской Патріархіи», № 11-12 1932.

шую Церковь прежде отколовшихся от Нея, и свидѣтельство безбожниковъ, меньше всего заинтересованныхъ въ ликвидации раскола. Безбожный сборникъ сообщаетъ:

«Расцвѣтшее, было въ первые годы раскола живоцерковное движение начинаетъ затѣмъ постепенно сворачиваться. Въ наши дни, къ 1932 г., оно не играетъ замѣтной роли въ церковной жизни. Единый фронтъ Тихоновской (мертвой) старой Церкви возстановился»... «При этомъ необходимо отмѣтить, что если «григорьевская» и «иосифлянская» церкви, послѣ ряда безпринципныхъ стычекъ и дракъ, просто разложились и влились обратно въ «лоно» Тихоновской своей «Праматери», то автокефальная украинская «самостійная» Церковь быстро потеряла свое въ извѣстной мѣрѣ выросшее, было, вліяніе среди трудовыхъ массъ послѣ процесса надъ контрреволюціонной организаціей СВУ («Союзъ освобожденія Украины»)...

Такимъ образомъ «не случайно», столь почитавшаяся въ эмиграції, пресловутая «оппозиція» М. Сергію прекратила свою борьбу съ нимъ. Годы испытаній выявили истинность избраннаго Патріаршій Церковью пути, какъ выявили для многихъ русскихъ людей вредъ сектантскихъ заблужденій. Въ томъ же сборникѣ мы читаемъ: «примѣрно съ 1928-1929 гг. сектантство переживаетъ процессъ разложенія. Процессъ распада особенно бурно происходитъ сейчасъ. Не будетъ преувеличеніемъ сказать, что новоизраильяне, молокане, хлысты и рядъ другихъ сектъ потеряли за этотъ періодъ не менѣе половины своихъ членовъ. Даже такія крѣпко сколоченные секты, какъ евангелисты, баптисты, и тѣ не только перестали численно расти, но начинаютъ идти на убыль».

Итакъ процессъ бурнаго религіознаго движенія въ Россіи, неизбѣжно порождающаго несогласія, расколы и еретические уклоны въ сектантство, смѣнился процессомъ «собиранія» Церкви вокругъ Ея корня законной преемственной отъ Патріарха Тихона власти. Наряду съ собираніемъ, съ укрѣпле-
ніемъ единства, происходитъ нѣчто еще болѣе важное и опре-
дѣляющее смыслъ и силу этого единства: чуждое всякой ра-
стерянности и боязливой тревоги за судьбы Церкви спокойное и мудрое вниканіе во всѣ тѣ явленія, которыя «не случайно», а «дѣйствіемъ Промыслительной Десницы Божіей» совершаются въ Россіи, въ жизни ея народа и современного государства.

Особенно важно обратить вниманіе на то, что въ тотъ моментъ, когда, охваченная паникой и ожиданіемъ конца міра, часть русского духовенства звала вѣрюющихъ уйти въ подполье и, затворившись тамъ, ожидать второго пришествія Христова, М. Сергій звалъ іерарховъ и клиръ безбоязненно дѣлать дѣло Божіе въ грѣшномъ мірѣ.

«Оппозиція» хотѣла спасти только вѣрныхъ, «праведныхъ», а всѣхъ заблудившихся въ безбожіи предавала Сатанѣ. Происходящее въ Россіи она объясняла не иначе, какъ дѣйствіемъ Сатаны, считала, что сила дьявольская безпрепрѣдѣльно владѣетъ всей страной, отъ которой Богъ окончательно отступилъ. И эта «оппозиція» упрекала Митрополита Сергія, какъ нѣкогда друзья упрекали ветхозавѣтнаго Іова въ какомъ то страшномъ грѣхѣ. Но Іовъ передъ Богомъ исповѣдалъ чистоту своего пути и отрекался отъ приписываемаго ему беззаконія. Отрицался отъ беззаконныхъ намѣреній и дѣйствій и Митр. Сергій, свидѣтельствуя передъ Богомъ незапятнанность своей первосвятительской совѣсти въ замѣчательныхъ своихъ двужъ письмахъ къ Митр. Кириллу.

Обвиняла же оппозиція Русскаго Первоіерарха въ томъ, что онъ не предалъ Сатанѣ согрѣшившей Россіи, не ушелъ вмѣстѣ съ «избранными» въ подполье, а во всѣхъ страшныхъ и жестокихъ потрясеніяхъ русской катастрофы, вплоть до стихійного разлива безумнаго и яростнаго безбожія, увидѣлъ не конецъ міра, а только этапъ человѣческой исторіи въ какихъ-то высшихъ цѣляхъ допущенный «дѣйствіемъ Промыслительной Десницы Божіей».

III

Если прежняя уцѣлѣвшая частично интеллигенція боится открыто исповѣдовать свою вѣру въ Бога, а народъ будто бы въ большинствѣ принялъ религію марксизма, то на кого же тогда опирается Церковь въ Россіи и къ кому обращается Она свою проповѣдь? Несмотря на завѣренія безбожниковъ о все большемъ и большемъ «освобожденіи трудящихся массъ отъ религіознаго дурмана», мы имѣемъ свидѣтельство самого Ярославскаго, который заявилъ одному американскому журналисту, что въ С. С. С. Р. осталось «еще 80 миллионовъ вѣрюющихъ».

Идетъ ли христіанство тамъ на убыль или оно начинаетъ возрождаться не только въ качествѣ, но и въ количествѣ, проникая въ тѣ слои населенія, которые отъ него первоначально отреклились?

Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ лучше не допускать никакихъ оптимистическихъ предположеній, а лишь ограничиться одними извѣстными намъ фактами.

Надо считаться съ тѣмъ, что огромное количество совѣтскихъ городскихъ обывателей просто скрываетъ свою открытую принадлежность къ Церкви. Изъ періодической хроники безбожныхъ изданій мы узнаемъ, что «скрытые христіане»

обнаруживаются иногда «среди комсомола» и самой партии. Не скрывают своей вины рабочие и крестьяне. Однихъ безбожная печать упрекает въ сборахъ денегъ на постройку новыхъ храмовъ, другихъ, считаемыхъ особенно «отсталымъ элементомъ», она часто обвиняетъ не только въ поддержкѣ «поповской контрреволюції» (постоянно припутывая священниковъ къ срыву колхозныхъ организаций) но и еще въ устройствѣ кое-гдѣ (объ этомъ говорится мимоходомъ) «монастырскихъ лжеколхозовъ». Но вотъ какое показаніе тѣхъ же безбожниковъ очень интересно. Объясняя жизнь и деятельность Церкви исключительно поддержкой «капитала, міровой буржуазіи и интервенціі», безбожная печать удостовѣряетъ пролетаризацію самихъ приходскихъ организаций. Берковский даже въ юбилейной статьѣ вынужденъ отмѣтить:

«... церковники пытаются и это имъ въ извѣстной степени удается, «пролетаризировать» въ городѣ и «обѣднячить» въ деревнѣ двадцатки и приходскіе совѣты. Вводя въ ихъ составъ то или иное количество еще не освободившихся отъ религіознаго дурмана рабочихъ, крестьянъ-батраковъ или бѣдняковъ и отнюдь не поступаясь для нихъ при этомъ въ части руководства или управлениія, церковники пытались прежде всего скрыть классовую подоплеку этихъ церковныхъ организовъ, ихъ связь съ эксплоататорскимъ классами и, вмѣстѣ съ тѣмъ, отвести отъ себя и перевести на рабочую или батрацко-бѣдняцкую часть двадцатки отвѣтственность за то или иное нарушение декретовъ совѣтской власти, за несвоевременную уплату налоговъ, страховки и т. д. Одновременно поповствомъ дѣлается ставка, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ спасающая остатки вліянія духовенства до сихъ поръ, — на женщину, какъ на опору Церкви и не столько на работницу, сколько на крестьянку.

Нѣкоторые наиболѣе рьяные попы даже вводили сань діакониссы, избирали казначеицъ и т. д. Женскіе кружки кройки и шитья, а особенно хорового пѣнія, кое-гдѣ сохранились и сейчасъ».

«Расшифровывая» этотъ отрывокъ безбожнаго отчета, мы видимъ очень знаменательный фактъ:

Рабочіе и «бѣднота» сами для своей религіозной потребы арендуютъ у власти «культовыя зданія», т. е. храмы, берутъ ихъ на свое иждивеніе и на свою отвѣтственность. Такимъ образомъ, пролетаріатъ заявляетъ своей же пролетарской власти: «намъ нужна Церковь, нужны духовенство и храмы. Мы вѣримъ въ Бога и желаемъ Ему открыто молиться. И изъ своей рабочей «зарплаты» будемъ по закону платить за аренду храма и вносить налоги. Мы — вѣрующіе, при всей нашей лояльности

къ власти и революції». И это не единичные факты, а видимо очень широкое общее явленіе. Это пролетаризація приходскихъ организаций. Вѣроятно, главнымъ образомъ благодаря ей, и уцѣлѣла половина храмовъ въ Россіи (да кое гдѣ еще строются новые), ибо только съ рабочими и съ «бѣдняцко-батрацкими элементами» власть вынуждена все же считаться.

«Пролетаризація» Церкви на 15-ый годъ революціи — для марксистовъ фактъ очень конфузный. Скрыть его нельзя, объяснить «смычкой русскихъ рабочихъ и крестьянъ съ міровой буржуазіей, капиталомъ и интервенціей» — совершенно нелѣпо, а для «достиженій революціи» просто неприлично. И вотъ приходится дѣло представить такъ, какъ будто рабочие въ данномъ случаѣ являются какимъ то пассивнымъ элементомъ, просто декоративнымъ матеріаломъ, который не самъ по себѣ дѣйствуетъ, а попавъ въ руки «поповства», употребляется имъ для маскировки будто бы «классовыхъ» интригъ церковниковъ. Выводъ ясенъ: уже не старая свергнутая и почти добитая «буржуазная» Россія «цѣпляется за Церковь, какъ за орудіе контрреволюціи», а Россія новая постепенно (можетъ быть, очень медленно) обращается къ свѣту Христова ученія. Къ сожалѣнію, отъ нашихъ глазъ очень и очень многое скрыто, ибо оно прежде всего скрывается, и очень тщательно, отъ всевидящей коммунистической власти. Мы ничего почти не знаемъ, или чрезвычайно мало знаемъ о внутреннихъ настроеніяхъ партійной молодежи, объ ея идеологическихъ колебаніяхъ и поискажъ иныхъ путей. Коммунистическая диктатура показываетъ, даже у себя дома, лишь одни «парады»... Но вотъ недавно въ только что родившемся на свѣтѣ журналѣ молодыхъ «утвержденцевъ» (*«Завтра»*) промелькнула маленькая статейка двѣ или три недѣли назадъ бѣжавшаго изъ Россіи комсомольца (подпись «Донской»), члена такъ называемой правой оппозиціи. Въ этой статьѣ передъ нами во весь ростъ встаетъ энтузіастъ-«ударникъ», горячій идеей «строительства». Но онъ уже не интернаціоналистъ, не «пролетарій всего міра», а убѣжденный націоналистъ, мечтающій о величіи *своей* страны, *своего* народа и подходящій къ мысли о переустройствѣ міра путемъ мессіанства Россіи. Онъ обвиняетъ Сталина и его окружение за измѣну революціи, за политику тяжкихъ и ненужныхъ экспериментовъ, какъ разъ и угрожающихъ срывомъ строительства, ставящихъ на карту великое будущее Россіи... И у этого типичнаго комсомольца, говорящаго грубымъ языкомъ заводской мастерской, срывается мимоходомъ фраза по поводу созданія новой Россіи: «*а можетъ быть, и въ самомъ дѣлѣ Христосъ насъ ведеть...*».

Конечно, случайно оброненное слово ничего еще не до-

казывает и мы не будемъ дѣлать изъ него никакихъ выводовъ. Но интересенъ авторъ статьи самъ по себѣ, какъ типъ новой коммунистической молодежи. Мы привыкли эту молодежь рассматривать издали со всѣмъ нашимъ презрѣніемъ только сквозь призму «Чубарова переулка»: хулиганство, разнужданность, невѣжество, жестокость...

Такъ ли это?

Ихъ коверкали, это вѣрно. Имъ выворачивали «суставы» ихъ психики; ихъ натаскивали, какъ охотничихъ собакъ идрессировали какъ цирковыхъ животныхъ... И все же у многихъ изъ нихъ осталась русская живая душа даже подъ толстымъ слоемъ коммунистической лакировки. Въ этой своей «соціалистическойстройкѣ» они проявляютъ и самоотверженіе и героизмъ, подчасъ дѣйствительно жертвуютъ собой безъ остатка. У нихъ есть и своеобразное пониманіе долга и порою настоящая любовь къ родинѣ. А самое русское въ нихъ — это безудержная кипучесть, исканіе прежде всего «планетарныхъ масштабовъ» (не даромъ они родились въ странѣ, занимающей одну шестую часть свѣта) и затѣмъ жажды религіозной вѣры. Они *не виноваты*, что эту жажду имъ даютъ утолять изъ отравленного источника марксизма и ленинизма... Въ голодной и нищей С. С. С. Р. едва ли они всѣ сыты и хорошо одѣты; но вѣдь ихъ внутреннимъ паѳосомъ, а ни чѣмъ инымъ, созданы всѣ эти Магнитрои и Днѣпрострои...

Русскій вулканъ еще клокочетъ и содрагается вся русская почва. Но въ нагроможденіяхъ лавы, въ безобразномъ хаосѣ, залитомъ непросохшей еще кровью, уже намѣчаются какія-то новыя очертанія, которые во всякомъ случаѣ ясно говорятъ о томъ, что возврата къ прошлому никогда не будетъ. И это раньше всѣхъ поняла Русская Церковь. Она вступила не на путь угодническаго «соглашательства съ безбожной властью» (по легкомысленному и поспѣшному заключенію эмиграціи), а на путь пріятія сложнаго и глубокаго процесса историческихъ новообразованій въ русской жизни. Злая власть именно и стремилась во что бы то ни стало спровоцировать Церковь на политическую борьбу «за вѣру и отечество», заставить ее въ совершенно иныхъ условіяхъ и при иной темѣ исторического момента повторить Патріарха Гермогена, дабы погубить Ее однимъ ударомъ и разъ навсегда вырыть глубочайшую пропасть между русскимъ народомъ, стремящимся къ созданію новыхъ соціальныхъ основъ жизни и между христіанствомъ, якобы окаменѣвшимъ навѣки въ своей прикованности къ старому строю.

Русская Церковь тѣмъ и велика и величественна, что своимъ благодатнымъ разумомъ Она постигла тему истори-

ческаго момента и не промѣняла первенства высшихъ духовныхъ цѣнностей на чечевичную похлебку столь желаннаго для многихъ «эффектнаго», но совершенно безплоднаго политическаго дѣйствія. Не боясь никакихъ нареканій и обвиненій, Она рѣшительнымъ ударомъ разсѣкла «Божіе» и «Кесарево» на двѣ половины; избрала для себя только «Божіе», какъ путь и цѣль, а «кесарево» приняла какъ фактъ, допущенный «дѣйствіемъ Промыслительной Десницы Божіей».

И въ томъ, что говорить Церковь, обращаясь къ вѣроу-щимъ въ современной Россіи звучить не вынужденная уступка обстоятельствамъ съ Ея стороны, а совершенно искреннее опредѣленіе Ею своего *по убѣждѣнію* избраннаго пути:

«... Какъ и слѣдовало ожидать, изложенный въ деклараціи мысли о долгѣ православныхъ быть настоящими сознательными гражданами своей страны, понимать свой долгъ и обязанность передъ новой страной «не за страхъ, а за совѣсть», не забывать, что все происшедшее въ нашей родинѣ не есть случайность, ибо для христіанина не можетъ быть случайностей въ мірѣ, а во всемъ дѣйствуетъ Промыслительная Десница Божія ко спасенію вѣрныхъ сыновъ Церкви — конечно, вызвали ропотъ въ средѣ эмиграціи»...

«... Здѣсь и наступаетъ пора для Священнаго Синода, когда ему приходилось не только заниматься текущими административными дѣлами, а и вразумлять заблуждающихся обращеніемъ ихъ къ *настоящему церковному сознанію* въ *существующихъ условіяхъ*.

«И нужно сказать, что опытъ пяти лѣтъ показалъ правильность избраннаго пути благоустроенія церковной жизни и что задача, поставленная Преосвященнымъ Замѣстителемъ и Временнымъ при немъ Патріаршимъ Священнымъ Синодомъ — отдалить церковную жизнь отъ всякой мірской политики, вести исключительно церковно-созидательную работу на строгой основе каноновъ и церковной экономії — можетъ быть осуществляема и въ современныхъ условіяхъ государственного правопорядка» (*)

Можетъ ли быть осуществляема эта церковно-созидательная работа въ современныхъ условіяхъ?

Сами безбожники вынуждены засвидѣтельствовать, что можетъ. Русская Церковь и надъ новой Россіей, надъ кло-кующимъ ея вулканомъ, держитъ Крестъ Христовъ — знаменіе Голгоѳы и Воскресенія.

*) «Журналъ Московской Патріархіи», № 11-12. 1932 г.

Отодвинемъ, забудемъ на моментъ свою эмигрантскую двойственность, гдѣ миражъ вчерашняго дня заслоняетъ очертанія дня сегодняшняго. Если мы дѣйствительно вѣруемъ, то должны будемъ признать, что мы стоимъ передъ чудомъ. Если не вѣруемъ, то все же, хотя бы эстетически, оцѣнимъ мощь и красоту этого невозмутимаго стоянія Церкви въ самомъ центрѣ огненныхъ изверженій революціи.

... Были «синодальныи архіереи», сидѣвшіе въ своихъ «покояхъ» въ сторонѣ отъ всякихъ «житейскихъ сквозняковъ», отъ какихъ бы то ни было потрясеній. Если и огорчались они порой угнетеніемъ Церкви и самовластіемъ оберъ-прокуроровъ, за то все вѣнчаное у нихъ было такъ благолѣпно и благополучно. Да и огорченія разсѣивались: у кого въ текущихъ заботахъ по епархіямъ, у кого въ кабинетной работѣ надъ богословскими трудами. Жизнь «мірская» текла мимо нихъ, почти не задѣвая. Такъ длилось вѣками. И общество, — вѣчно волнуемая «проклятыми вопросами» интеллигенція, всякаго рода «дѣятели» привыкли смотрѣть на нихъ, на этихъ «синодальныхъ архіереевъ», какъ на исторически бытовую декорацию, почти какъ не на живыхъ людей. Ихъ работой никто не интересовался, ихъ ученыхъ трудовъ почти никто не читалъ, кромѣ специалистовъ, да студентовъ Духовныхъ Академій — по обязанности. Ихъ возили въ тяжелыхъ каретахъ, награждали тяжелыми золотыми митрами и важными орденами. Все около нихъ и на нихъ было тяжелое, массивное, мало подвижное, громоздко величавое...

И вотъ ударило землетрясеніе. Все перевернулось. Прорвались всѣ плотины. Хлынули всѣ стихіи, смѣшившись съ кровью. Камня на камнѣ не осталось отъ старой крѣпкой Россіи. Гдѣ нервная волнующаяся интеллигенція, которая, подобно Льву Толстому, «не могла молчать»? — Нѣть ее. Гдѣ террористы-эсеры съ пылающими глазами, которые умѣли «за идею» нести въ карманѣ бомбу какъ порсигаръ и, не дрогнувъ, стоять между динамитомъ и висѣлицей? — Нѣть ихъ.

Гдѣ арміи со своими вождями, лозунгами «до побѣднаго конца», со «святой ненавистью къ врагу», съ умѣніемъ одной ротой идти противъ цѣлой дивизіи? Нѣть ихъ. Гдѣ вообще вся та Россія общественная, государственная, военная, которая «бойкотировала» большевиковъ, устраивала совѣщанія, собранія, объединенія, лиги и комитеты, обращалась къ иностраннымъ державамъ и хотѣла «спасти свою родину отъ гибели» цѣнью какой бы то ни было жертвъ? — Этой Россіи тоже больше нѣтъ. Осталась Россія Ленина, Сталина, Ворошилова и многихъ тысячъ какихъ то невѣдомыхъ намъ новыхъ я хозяевъ. Вся она другая и все въ ней другое, вплоть до языка

ка и быта. Всё прежние ушли или сдались или погибли. Даже кладбищъ почти не осталось со старыми могилами: на нихъ теперь играютъ въ футболъ комсомольскія команды въ потрепанныхъ совѣтскихъ фуфайкахъ...

И вотъ на этой «новой совѣтской землѣ» оказались.... прежние «синодальные архіереи». Они никуда не ушли. Они не устраивали никакихъ комитетовъ, не призывали ни къ какой борьбѣ «до побѣднаго конца», ни къ какимъ «жертвамъ». Они сами жертвенно остались на прежнемъ своемъ мѣстѣ, потому что вѣровали, что «во всемъ дѣйствуетъ Промыслитель ная Десница Божія ко спасенію вѣрныхъ сыновъ Церкви». Ихъ убивали, ссылали на каторгу, запирали въ тюрьмѣ; надъ ними издѣвались, лишали ихъ всѣхъ человѣческихъ и гражданскихъ правъ, отнимали у нихъ храмы и алтари, вырывали у нихъ изъ рукъ кресты и священные сосуды, объявленные «народнымъ достояніемъ». И они все это вынесли. Не поколебались. Не усумнились ни на минуту въ своемъ святительскомъ долгѣ просвѣщать Словомъ Божіимъ окаянный народъ и молиться о его спасеніи.

И вотъ прошло пятнадцать лѣтъ. Не узнать Россіи. Не узнать самой Москвы. На мѣстѣ монастырей и храмовъ — пустыри или клубы и синема... Ореть и неистовствовать красная толпа безбожнаго карнавала... Кощунственные плакаты нагло пестрѣютъ на стѣнахъ и заборахъ; визжать оркестры циничными частушками; рты выплевываютъ святотатственные слова, весело и дико обнажая весь свой скиескій оскалъ.

Кажется, что поднялась вся преисподняя и реветь и кричть: «не надо Бога! долой вѣру и Церковь!»

И неудивительно, что смущились многіе не только изъ вѣрующихъ, но и изъ высшихъ пастырей: «Антихристъ пришелъ! Конецъ наступаетъ!» Но кто-то и этимъ не смущился. «Синодальный архіерей» съ «капитанского мостика церковнаго корабля» глядить на весь этотъ бушующій океанъ своими проницательно мудрыми глазами и совершенно спокойно, невозмутимо отдаетъ распоряженія... Трещать снасти, заливаетъ палубу... Годами длится и все нарастаетъ самый бѣшеный штурмъ, а онъ стоить у руля. Только сталъ весь бѣлый, какъ лунь и скорбныя складки — печать подвига и заботы о всѣхъ — легли на лицѣ и на лбу. Но ничего не измѣнилось въ немъ. Онъ знаетъ главное. На это главное указываетъ ему компасъ вѣры:

«... для христіанина не можетъ быть случайностей въ мірѣ, а во всемъ дѣйствуетъ Промыслительная Десница Божія ко спасенію вѣрныхъ сыновъ Церкви».

M. Курдюмовъ.